66

El explorador (A. Vespucci) ante la india llamada *América*
El encuentro histórico toma figura de mito en la alegoría dibujada por Jan Van der Straet para la *Americae decima pars*, de Jean Théodore de Bry, Oppenheim, 1619, (cf. J. Amsler, *La Renaissance*, París, 1955, p. 89; segundo tomo de L. H. Parias, *Histoire universelle des explorations*).

Michel de Certeau

LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

Traducción de Jorge López Moctezuma

Emilio Bernal

~~UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA~~
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Título original en francés:

L'Ecriture de l'histoire
Gallimard, 1978, París

De Certeaul, Michel
La escritura de la historia

1. Historiografía. I. López Moctezuma, Jorge. II.t.

D 13 C3818.2006

1a. edición en español, 1999
2a. reimpresión, 2006

ISBN 968-859-120-3

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Prólogo a la segunda edición

Amerigo Vespucci el Descubridor llega del mar. De pie, y revestido con coraza, como un cruzado, lleva las armas europeas del sentido y tiene detrás de sí los navíos que traerán al Occidente los tesoros de un paraíso. Frente a él, la india *América*, mujer acostada, desnuda, presencia innominada de la diferencia, cuerpo que despierta en un espacio de vegetaciones y animales exóticos.[1] Escena inaugural. Después de un momento de estupor en ese umbral flanqueado por una columnata de árboles, el conquistador va a *escribir* el cuerpo de la otra y trazar en él su propia *historia*. Va a hacer de ella el cuerpo historiado –el blasón– de sus trabajos y de sus fantasmas. Ella será América "latina".

Esta imagen erótica y guerrera tiene un valor casi mítico, pues representa el comienzo de un nuevo funcionamiento occidental de la escritura. Ciertamente, la escena de Jan Van der Straet revela la sorpresa ante esta tierra que Vespucci captó claramente, el primero de todos, como una *nuova terra* todavía inexistente en los mapas[2] –un cuerpo desconocido destinado a llevar el nombre de su inventor (*Amerigo*). Pero lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, *la escritura conquistadora* que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental. Esta escritura transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción. Partiendo de una ruptura entre un sujeto y el

[1] Cfr. La reproducción de la primera página.
[2] Cfr. W.E. Washburn, "El significado de *descubrimiento* en los siglos XV y XVI" en *American Historical Review*, 1962, pp.1 ss.; Urs Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München, C.H. Beck, 1976, pp. 19-80.

objeto de su operación, entre un *querer escribir* y un *cuerpo escrito* (o por escribir), la escritura fabrica la historia occidental. *La escritura de la historia* es el estudio de la escritura como práctica histórica.

Si toda empresa científica tiene como características, desde hace cuatro siglos, la producción de artefactos lingüísticos autónomos (lenguas y discursos "propios"), y la capacidad de éstos para transformar las cosas y los cuerpos de los que ya se han separado (una reforma o revolución del mundo que los rodea según la ley del texto), *la escritura de la historia* nos remite a una historia "moderna" de la escritura. De hecho, este libro se concibió primeramente como una serie de estudios destinados a señalar las etapas cronológicas de esta práctica: en el siglo XVI, la organización "etnográfica" de la escritura en su relación con la oralidad "salvaje", "primitiva", "tradicional" o "popular" a la que constituye como su otro (tercera parte de este libro); en los siglos XVII y XVIII, la transformación de las Escrituras cristianas, legibilidad de un cosmos religioso, en meras "representaciones" o en "supersticiones" marginadas por un sistema ético y técnico de prácticas capaces de construir una historia humana (segunda parte); en los linderos del siglo XX, el regreso de la alteridad rechazada gracias a la práctica escriturística de Freud (cuarta parte); finalmente, el sistema actual de la "industria" historiográfica,[3] que sirve de base a un lugar socioeconómico de producción, a las reglas científicas de una pericia, y a la construcción de un relato o texto (primera parte). A estos estudios se añade el que se refiere, en el fin del siglo XVIII, a la lucha de una racionalidad escriturística "ilustrada", revolucionaria y jacobina contra las fluctuaciones idiomáticas de las oralidades de los dialectos.[4]

En lugar de proceder a una reconstrucción cronológica, demasiado apegada a la ficción de una concepción lineal del tiempo,[5] hemos preferido hacer visibles el lugar *presente*, del que tomó su forma esta interrogante, la *particularidad* del campo, del material y de los procesos (los de la historiografía "moderna") que permitieron analizar la operación escriturística, junto con las *diferencias metodológicas* (semióticas, psicoanalíticas, etcétera) que introducen otras posibilidades teóricas y prácticas en el funcionamiento occidental de la escritura. Por esta razón salió un discurso fragmentado por investigaciones tácticas que obedecían cada una a reglas propias: enfoque socioepistemológico (primera parte), histórico (segunda parte), semiótico (tercera parte), psicoanalítico y freudiano

[3] La expresión es de Marx: "La industria es el lazo de unión *real* e histórico entre la naturaleza y el hombre" y es "el fundamento de la ciencia humana". Acerca de la "industria historiográfica", cfr. M. de Certeau, "Escritura e historia", en *Politique aujord' hui*, diciembre 1975, pp. 65-77.
[4] Michel de Certeau, Dominique Julia y Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et le patois*, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1975, 320 pp.
[5] Cfr. *infra*, cap. II, § 3.

(cuarta parte). Rehusar la ficción de un metalenguaje que unifique el todo, es dejar aparecer la relación entre procedimientos científicos *limitados* y lo que les *falta* de lo "real" que están tratando. Es evitar la ilusión, necesariamente dogmatizante, propia del discurso que pretende hacer creer que está "adecuado" a lo real –ilusión filosófica agazapada detrás de las condiciones previas al trabajo historiográfico y cuya ambición tenaz ha sido maravillosamente expresada por Schelling: "El relato de los hechos reales es para nosotros doctrinal". Este tipo de relato engaña porque pretende hacer la ley en nombre de lo real.

La *historiografía* (es decir "historia" y "escritura") lleva inscrita en su nombre propio la paradoja –y casi el oxímoron– de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. Su trabajo es unirlos, y en las partes en que esa unión no puede ni pensarse, hacer *como* si los uniera. Este libro nació de la relación que el *discurso* mantiene con lo real del que tratan.[6] ¿Qué alianza existe entre la *escritura* y la historia? Ya era fundamental en la concepción judeo-cristiana de las Escrituras. De aquí se sigue el papel desempeñado por esta arqueología religiosa en la elaboración moderna de la historiografía que ha transformado los términos y el tipo mismo de la relación pasada, para darle una figura de fabricación y ya no de lectura o interpretación. Desde este punto de vista, el nuevo examen de la operatividad historiográfica desemboca, por una parte, en un problema político (los procedimientos propios de un "hacer historia" nos remiten a una manera de "hacer la *historia*"), y por otra parte, en la cuestión del sujeto (el cuerpo y la palabra enunciadora), cuestión rechazada a la zona de la ficción o del silencio por la ley de una escritura "científica".[7]

[6] Sobre este punto, cfr. M. de Certeau y Régine Robin, "El discurso histórico y lo real", en *Dialectiques*, núm. 14, verano 1976, pp. 41-62.
[7] Cfr. *infra*, 4a. parte, y M. de Certeau, *La fable du sujet. Langages mystiques du XVIIe-siècle*, en preparación.

Escrituras e historias

"Estudioso y benévolo, tierno como soy con todos los muertos, sigo mi camino, de edad en edad, siempre joven, nunca cansado, durante miles de años...". El camino –"mi camino"– me recuerda esta expresión de caminante: "Caminaba, erraba... corría por mi camino... caminaba como un viajero atrevido". Caminar y/o escribir, tal es el trabajo sin tregua "impuesto por la fuerza del deseo, por el aguijón de una curiosidad ardiente a la que nada puede detener". Michelet, con "indulgencia" y "temor filial" multiplica las visitas a los muertos, beneficiarios de un "diálogo extraño", con la seguridad de que "no se puede reavivar lo abandonado por la vida". En el sepulcro en que habita el historiador sólo se encuentra "el vacío".[1] Así pues, esta "intimidad con el otro mundo" no representa ningún peligro.[2] "Esta seguridad me vuelve más benévolo con los que no me pueden perjudicar".

El trato con el mundo muerto, definitivamente distinto del nuestro, se convierte cada día en algo más "joven" y atractivo.

Después de haber atravesado una por una la *Historia de Francia*, las sombras "regresaron menos tristes a sus tumbas",[3] allá las lleva el discurso, las sepulta y las separa, las honra con los ritos fúnebres que faltaban. Las "llora", cumpliendo con un deber de piedad filial, tal como pedía un sueño freudiano, escrito en la pared de una estación: "Se suplica cerrar los ojos".[4] La ternura de Michelet va de un lado para otro introdu-

[1] Jules Michelet, "El heroísmo del Espíritu" (1869, proyecto inédito de Prefacio a la *Histoire de France*), en *L' Arc*, núm. 52, 1973, pp. 7, 5 y 8.
[2] J. Michelet, *Préface á l' Histoire de France*, ed. Morazé, A. Colin, 1962, p. 175.
[3] J. Michelet, "El Heroísmo del Espíritu": *op. cit.*, p. 8.
[4] Cfr. *infra*, pp. 306-307.

ciendo las sombras en el tiempo, "el todopoderoso hermoseador de las ruinas: O Time beautifying of things!".[5] Nuestros queridos muertos entran en el texto porque no pueden ni dañarnos ni hablarnos. Los fantasmas se meten en la escritura, sólo cuando callan para siempre.

Otro duelo, más grave, se añade al primero: También el pueblo es el *separado*. "Nací pueblo, tenía al pueblo en el corazón, pero su lengua..., su lengua me fue siempre inaccesible, nunca pude hacerlo hablar».[6] El pueblo también es silencioso, como para ser el objeto de un poema que habla de este silencio. Es cierto que sólo el pueblo "autoriza" la manera de escribir del historiador, pero por esta misma razón se halla ausente. Es una voz que no habla, *in-fans*, sólo existe fuera de ella misma, en el discurso de Michelet, pero le permite ser un escritor "popular", rechazar el orgullo; y al volverlo "grosero y bárbaro" le hace perder todo lo que le quedaba de sutileza literaria.[7]

"El otro" es el fantasma de la historiografía, el objeto que busca, honra y entierra. Un trabajo de separación se efectúa en esta proximidad inquietante y fascinadora. Michelet se coloca en la frontera, donde desde Virgilio hasta Dante se han construido todas las ficciones que todavía no eran historia. Este lugar señala una cuestión ordenada desde entonces por prácticas científicas, y de la que se encarga ahora toda una disciplina. "La búsqueda histórica del 'sentido', no es sino la búsqueda del Otro",[8] pero esta acción contradictoria trata de envolver y ocultar en el "sentido" la alteridad de este extraño, o, lo que es lo mismo, trata de calmar a los muertos que todavía se aparecen y ofrecerles tumbas escriturísticas.

El discurso de la separación: la escritura

La historia moderna occidental comienza efectivamente con la diferencia entre el *presente* y el *pasado*. Por esta diferencia se distingue también de la *tradición* (religiosa), de la cual nunca llega a separarse completamente, y conserva con esta arqueología una relación de deuda y de rechazo.

Finalmente, hay un tercer corte que organiza el contenido en lo que va del *trabajo* a la *naturaleza* y que supone una separación entre el *discurso* y el *cuerpo* (social). La historia hace hablar al cuerpo que calla. Supone un desfasamiento entre la opacidad silenciosa de la "realidad" que desea expresar y el lugar donde produce su discurso, protegida por la distancia que la separa de su objeto (*Gegen-stand*). La violencia del cuerpo llega hasta la página escrita por medio de la ausencia, por medio de los *documentos* que el historiador pudo ver en una playa donde ya no está la presencia que los dejó allí, y a través de un murmullo que nos permite *oír*, como venido de muy lejos, el sonido de la inmensidad desconocida que seduce y amenaza al saber.

Una estructura propia de la cultura occidental moderna se indica sin duda en este tipo de historiografía: La *inteligibilidad se establece en relación al "otro"*, se desplaza (o "progresa") al modificar lo que constituye su "otro" –el salvaje, el pasado, el pueblo, el loco, el niño, el tercer mundo. A través de variantes, heterónomas entre ellas –etnología, historia, psiquiatría, pedagogía, etcétera–, se desarrolla una problemática que elabora un "saber decir" todo lo que el otro calla, y que garantiza el trabajo interpretativo de una ciencia ("humana") al establecer una frontera que la separa de la región donde la espera para darse a conocer. La medicina moderna nos presenta un modelo de todo esto, a partir del momento en que el cuerpo se convierte en un cuadro *legible*, y por tanto *traducible* en algo que puede escribirse en un espacio de lenguaje. Gracias al despliegue del cuerpo ante la mirada, lo que se *ve* y lo que se *sabe* pueden superponerse o cambiarse (traducirse). El cuerpo es una clave que espera ser descifrada. Lo que en los siglos XVII y XVIII hace posible la convertibilidad del cuerpo *visto* en cuerpo *sabido*, o de la organización *espacial* del cuerpo en organización *semántica* de un vocabulario –o lo contrario–, es la transformación del cuerpo en extensión, en interioridad abierta como un libro, en un cadáver mudo que se ofrece a las miradas.[9] Se produce una mutación análoga cuando la tradición, cuerpo vivido, se despliega ante la curiosidad erudita en un grupo de textos. Una medicina y una historiografía modernas nacen casi simultáneamente de la separación entre un sujeto que se supone sabe leer y un objeto que se supone escrito en una lengua que no se conoce, pero que debe ser descifrada. Estas dos "heterologías" (discursos sobre el "otro") se construyen en función de una separación entre el saber que provoca el discurso y el cuerpo mudo que lo supone.

La historiografía separa en primer lugar su propio presente de un pasado, pero repite siempre el gesto de dividir. La cronología se compone de "periodos" (por ejemplo: edad media, historia moderna, historia contemporánea), entre los cuales se traza cada vez la *decisión* de ser *otro* o de no ser *más* lo que se ha sido hasta entonces (Renacimiento, Revolución). Por turno, cada tiempo "nuevo" ha dado *lugar* a un discurso que trata como "muerto" a todo lo que le precedía, pero que recibía un "pasado" ya marcado por rupturas anteriores.

[5] J. Michelet, "El Heroísmo del Espíritu", *op. cit.*, p. 8.

[6] Citado por Roland Barthes, "Michelet hoy", en *L'Arc*, *op. cit.*, p. 26.

[7] J. Michelet, "El Heroísmo del Espíritu", *op. cit.*, pp. 12-13.

[8] Alphonse Dupront, "Lenguaje e historia", en *XIIIe Congrès international des sciences historiques*, Moscú, 1970.

[9] Cfr. en particular Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, 1963, pp V-XV.

El corte es pues el postulado de la interpretación (que se construye a partir de un presente) y su objeto (las divisiones organizan las representaciones que deben ser re-interpretadas). El trabajo determinado por este corte es *voluntarista*. Opera en el pasado, del cual se distingue, una selección entre lo que puede ser "comprendido" y lo que debe ser *olvidado* para obtener la representación de una inteligibilidad presente. Pero todo lo que esta nueva comprensión del pasado tiene por inadecuado –desperdicio abandonado al seleccionar el material, resto olvidado en una explicación– vuelve, a pesar de todo, a insinuarse en las orillas y en las fallas del discurso. "Resistencias", "supervivencias" o retardos perturban discretamente la hermosa ordenación de un "progreso" o de un sistema de interpretación. Son *lapsus* en la sintaxis construida por la ley de un lugar; prefiguran el regreso de lo rechazado, de todo aquello que en un momento dado se ha convertido en impensable para que una nueva identidad *pueda ser* pensable.

Muy lejos de ser algo evidente, esta construcción es una singularidad occidental. En la India, por ejemplo, "las formas nuevas no expulsan a las antiguas", más bien se da un "amontonamiento estratificado". La marcha del tiempo no tiene necesidad de afirmarse distanciándose de "pasados", como tampoco un lugar no tiene por que definirse distinguiéndose de "herejías". Un proceso de coexistencia y de reabsorción, es, por el contrario, el "hecho cardinal" de la historia india.[10] De la misma manera entre los *merina* de Madagascar, los *tetiarana* (antiguas listas genealógicas) y los *tantara* (historia del pasado) constituyen una "herencia del oído" (*lovantsofina*) o una "memoria de la boca" (*tadidivava*); lejos de ser un objeto lanzado hacia atrás para que un presente autónomo llegue a ser posible, es un tesoro que se coloca en medio de la sociedad para que le sirva de memorial, un alimento para ser rumiado y memorizado. La historia es el "privilegio" (*tantara*) que es preciso recordar para no olvidarse uno de sí mismo. Sitúa en medio de él mismo al pueblo que se extiende de un pasado a un porvenir.[11]

Entre los fo de Dahomey, la historia es *remuho*, "la palabra de los tiempos pasados" –palabra (*ho*), es decir presencia que viene de arriba y lleva hacia abajo.

No tiene nada en común con la concepción (aparentemente cercana, pero de origen etnográfico y museográfico) que al separar la actualidad de la tradición, al imponer, pues, la ruptura entre un presente y un pasado, y al conservar la relación occidental cuyos términos invierte, define la identidad como el regreso a una "negrura" pasada o marginada.[12]

Es inútil multiplicar ejemplos que dan testimonio, fuera de nuestra historiografía, de una relación distinta con el tiempo, o lo que es lo mismo, de una relación distinta con la muerte. En Occidente, el grupo (o el individuo) se da autoridad con lo que excluye (en esto consiste la creación de un lugar propio) y encuentra su seguridad en las confesiones que obtiene de los dominados (constituyendo así el *saber* de otro o sobre otro, o sea la ciencia humana). Sabe que toda victoria sobre la muerte es efímera; fatalmente, la segadora vuelve y corta. La muerte obsesiona a Occidente. Desde este punto de vista el discurso de las ciencias humanas es patológico: discurso del *pathos* –calamidad y acción apasionada– en una confrontación con esa muerte a la que nuestra sociedad ya no considera como un modo de participación en la vida. Por su cuenta la historiografía supone que es imposible creer en este tipo de presencia de los muertos que ha organizado (u organiza) la experiencia de civilizaciones enteras, y por lo tanto ya es imposible "tenerlos en cuenta", debemos, pues, aceptar la pérdida de una solidaridad viva con los desaparecidos, trazar un límite irreductible. Lo *perecedero* es su base; el progreso, su afirmación. En uno está la experiencia que compensa y combate el otro.

La historiografía trata de probar que el lugar donde se produce es capaz de comprender el pasado, por medio de un extraño procedimiento que impone la muerte y que se repite muchas veces en el discurso, procedimiento que niega la pérdida, concediendo al presente el privilegio de recapitular el pasado en un saber. Trabajo de la muerte y trabajo contra la muerte.

Este procedimiento paradójico se simboliza y se efectúa con un gesto que tiene valor de mito y de rito a la vez: *la escritura*. En efecto, la escritura sustituye a las representaciones tradicionales que autorizaban al presente con un *trabajo* representativo que articula en un mismo espacio la ausencia y la producción. En su forma más elemental, escribir es *construir* una frase recorriendo un lugar que se supone *en blanco*: la página. Pero la actividad que recomienza, a partir de un tiempo nuevo separado de los antiguos y que se encarga de construir una razón en el presente, ¿no es acaso la historiografía?

Me parece que en Occidente, desde hace cuatro siglos, "hacer historia" nos lleva siempre a la escritura. Poco a poco todos los mitos de antaño han sido reemplazados por una práctica significativa. En cuanto práctica (y no como discurso, que es su resultado), es el símbolo de una sociedad capaz de controlar el espacio que ella misma se ha dado, de sustituir la oscuridad del cuerpo vivido con el enunciado de un "querer saber" o de un "querer

[10] Louis Dumont, "El problema de la historia" en *La Civilisation indienne et nous*, A. Colin, Cahiers des Annales, 1964, pp. 31-54.

[11] Cfr. Alain Delivré, *Interprétation d' une tradition orale. Histoire des rois d' Imerina*, París, tesis de la Sorbona, mimeografiada, 1967, sobre todo la 2a. parte, pp. 143-227: "Estructura del pensamiento antiguo y sentido de la historia".

[12] Sobre este último punto, cfr. Stanislas Adotevi, *Négritude et négrologues*, colección 10/18, 1972, pp. 148-153.

dominar" al cuerpo, de transformar la tradición recibida en un texto producido; en resumen, de convertirse en página en blanco, que ella misma pueda llenar. Práctica ambiciosa, activa, incluso utópica, ligada al establecimiento continuo de campos "propios", donde se inscribe una voluntad en términos de razón. Esta práctica tiene el valor de un modelo científico, no le interesa una "verdad" oculta que sea preciso encontrar, se constituye en un símbolo por la relación que existe entre un nuevo espacio entresacado del tiempo y un *modus operandi* que fabrica "guiones" capaces de organizar prácticamente un discurso que sea hoy comprensible –a todo esto se le llama propiamente "hacer historia". Hasta ahora inseparable del destino de la escritura en el Occidente moderno y contemporáneo, la historiografía conserva, sin embargo, la particularidad de captar la creación escriturística en su relación con los elementos que recibe, de operar en el sitio donde lo *dado* debe ser transformado en construido; de construir representaciones con material del pasado, de situarse finalmente en la frontera del presente donde es necesario convertir simultáneamente la tradición en un pasado (excluirla), y no perder nada de ella (explotarla con métodos nuevos).

Historia y política: un lugar

Supuesto su distanciamiento de la tradición y del cuerpo social, la historiografía se apoya como último recurso en un poder que se distingue efectivamente del pasado y de la totalidad de la sociedad. El "hacer historia" se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde un *querer* puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas). Al constituirse espacialmente y al distinguirse con el título de un *querer* autónomo, el poder político da lugar también a exigencias del pensamiento en los siglos XVI y XVII. Dos tareas se imponen, particularmente importantes desde el punto de vista de la historiografía, a la cual van a transformar por medio de juristas y "politólogos". Por una parte, el poder debe *legitimarse*, otorgar a la fuerza que lo vuelve efectivo una autoridad que lo haga creíble. Por otra parte, la relación entre un "querer hacer historia" (sujeto de una operación política) y el "medio ambiente" en el que se divide el poder de decisión y de acción, exige un análisis de todas las variables que actúan por las intervenciones que modifican esta relación de fuerzas; exige también un arte de manipular la complejidad en función de objetivos, y por consiguiente, un "cálculo" de las relaciones posibles entre un querer (el del príncipe) y un cuadro (los datos de una situación).

Es posible reconocer en todo esto dos rasgos de la "ciencia" que construyen los "historiógrafos" del siglo XVI al XVII. Son éstos, por lo general, magistrados y juristas al servicio del príncipe, que ocupan cargos privilegiados en la corte y que deben poner de acuerdo para "utilidad" del Estado y del "bien público", la verdad de la letra y la eficacia del poder –"la primera dignidad de la literatura" y la capacidad del "hombre de gobierno".[13] Por una parte este tipo de discurso "autoriza" a la fuerza que ejerce el poder; la provee de una *genealogía* familiar, política o moral; acredita la "utilidad" presente del príncipe transformándola en "valores" que organizan la representación del pasado. Por otra parte, el cuadro constituido por ese tipo de pasado, y que es el equivalente de los "argumentos" actuales de la futurología, formula modelos *praxeológicos*, y crea, a través de una serie de situaciones, una tipología de las relaciones posibles entre un querer concreto y las variantes coyunturales. Al analizar los fracasos y los éxitos esboza una ciencia de las prácticas del poder. No se contenta con justificar históricamente al príncipe ofreciéndole un blasón genealógico. Se trata más bien de un técnico de la administración política que nos da una "lección".

Desde el siglo XVI –o, para tomar puntos de referencia más exactos, desde Maquiavelo y Guicciardini–,[14] la historiografía deja de ser la representación de un tiempo providencial, es decir, de una historia decidida por un sujeto inaccesible al cual sólo podemos descifrar a través de los signos de su voluntad. Esta nueva historiografía toma la posición del sujeto de la acción –la posición del príncipe, y desde allí trata de "hacer historia". Otorga a la inteligencia la función de encontrar las modalidades posibles de distinción entre un querer y otras realidades. Una razón de estado le está dando su propia definición: la construcción de un discurso coherente que enuncie con detalle las "acciones" que un poder es capaz de realizar en función de datos concretos, gracias a un arte de tratar los elementos que le impone un "ambiente". Esta ciencia es estratégica por su objeto: la historia política. Lo es también, en otro terreno, por su metodología en el manejo de datos, archivos o documentos.

Sin embargo, por una especie de *ficción* el historiador se ha colocado en este lugar. De hecho no es el sujeto de la operación de la que es el técnico. No hace *la* historia, lo único que puede hacer es *una* historia. El indefinido

[13] Cfr., para no citar sino este caso, Dieter Gembicki, "Jacob-Nicolas Moreau y su *Mémoire sur les fonctions d'un historiographe de France*" (1778-1779), en Dix-huitième siècle, núm. 4, 1972, pp. 191-215. La relación entre una literatura y un "servicio del Estado" seguirá siendo un punto central en la historiografía del siglo XIX y de la primera mitad del XX.

[14] De hecho, es preciso remontarnos más arriba, hasta Commynes (1447-1511), hasta los cronistas florentinos, y finalmente hasta la transformación lenta de la historia que produjeron, hacia el fin de la Edad Media, la emancipación de las ciudades, sujetos de poder, y la autonomía de los juristas, técnicos, pensadores y servidores de dicho poder.

indica la parte que toma en una posición que no es la suya y sin la cual un nuevo tipo de análisis historiográfico no le sería posible. Él únicamente está "al lado" del poder, del cual recibe, bajo formas más o menos explícitas, las directivas que en todos los países modernos influyen en la historia –desde las tesis hasta los manuales– y constituyen la tarea de educar y movilizar. Su discurso será magisterial sin ser el del maestro, también dará lecciones de gobierno sin conocer las responsabilidades ni los riesgos. Piensa en un poder que no tiene. Su análisis se desarrolla, pues, "al lado" del presente, con una escenificación del pasado, parecida a la que, desfasada en lo que se refiere al presente, produce el futurólogo en términos de futuro.

Por encontrarse cercano a los problemas políticos, pero no en el lugar donde se ejerce el poder político, el historiógrafo se halla en una condición ambivalente que se manifiesta, más visible, en su arqueología moderna. Esta extraña situación, crítica y ficticia a la vez, se indica con una nitidez particular en los *Discorsi* y en las *Istorie Fiorentine* de Maquiavelo. Cuando el historiador trata de establecer, desde el sitio donde se ejerce el poder, las reglas de la conducta política y de las mejores instituciones políticas, *está jugando* al príncipe que no es; analiza lo que *debería* hacer el príncipe. Esta es la *ficción*, que proporciona un espacio donde se escribe el discurso. ¡Curiosa ficción, que es a la vez el discurso del amo y del servidor! Permitida por el poder y separada de él, crea una posición donde el técnico puede, constituyéndose en amo del pensamiento, representar todos los problemas del príncipe.[15] Depende del "príncipe de hecho" y produce al "príncipe posible".[16] Debe actuar *como* si el poder efectivo fuera dócil a sus lecciones, siendo así que, contra toda verosimilitud, las lecciones esperan que el príncipe las introduzca en una organización democrática. Así pues, esta ficción pone en tela de juicio –y vuelve quimérica–, la idea de que el *análisis* político puede encontrar su prolongación en la *práctica* efectiva del poder. El "príncipe posible", construido por el discurso, nunca será el "príncipe de hecho". Nunca será llenado el espacio que separa al discurso de la realidad, y que condena al discurso, en la misma medida en que es más riguroso, a la futilidad.[17]

Frustración de origen que volverá fascinante para el historiador la efectividad de la vida política. Por el contrario, el hombre político se verá tentado de tomar la posición del historiador y a contemplar lo que

[15] Cfr. Claude Lefort, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, 1972, pp. 447-449.
[16] Cfr. *Ibid.*, p. 456.
[17] Esta futilidad toma sentido, en último lugar, de la relación del historiador-filósofo con la *Fortuna*: el número infinito de relaciones y de interdependencias impide al hombre la hipótesis de controlar o aun de influenciar los acontecimientos. Cfr. Felix Gilbert, "Entre la Historia y la Política" en *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 236-270.

ha hecho para acreditarlo al "pensarlo". Esta "ficción" se expresa también en el *análisis* que hace el historiador de *situaciones* que eran sólo objetivos por alcanzar para los poderes del pasado. El historiador recibe como hecho por otro, lo que el político debe hacer. El pasado es aquí la consecuencia de una falta de articulación sobre el hecho de "hacer" la historia. Lo irreal se insinúa en esta ciencia de la acción juntamente con la ficción que consiste en proceder como si uno mismo fuera el sujeto de la operación. También se insinúa con la actividad que rehace la política en un laboratorio y sustituye el sujeto de una operación historiográfica por el sujeto de una acción histórica. Los archivos forman el "mundo" de este juego técnico, un mundo donde se encuentra la complejidad, pero clasificada y miniaturizada, y por lo tanto, capaz de ser formalizada. Espacio precioso, en todos los sentidos del término; yo vería en él, el equivalente profesionalizado y escriturístico de lo que representan los juegos en la experiencia común de todos los pueblos; es decir, prácticas por medio de las cuales cada sociedad explícita, miniaturiza, formaliza sus estrategias más fundamentales, y se juega ella misma sin los riesgos ni las responsabilidades que trae consigo la composición de una historia.

En el caso de la historiografía, la ficción se encuentra al final en el producto de la manipulación y del análisis.

La narración se presenta como una dramatización del pasado, y no como el campo restringido donde se efectúan operaciones desfasadas, relacionadas con el poder. Tal es el caso de los *Discorsi*: Maquiavelo los presenta como un comentario de Tito Livio. De hecho, esto es sólo una "apariencia". El autor sabe que los principios en cuyo nombre presenta las instituciones romanas como modelo, "hacen pedazos" a la tradición y que su empresa "no tiene precedentes".[18]

La historia romana, referencia *común* y materia *agradable* en las discusiones florentinas, le proporciona un terreno público donde puede tratar de política en lugar del príncipe. El pasado es el lugar de *interés* y de *placer* que coloca, fuera de los problemas actuales del príncipe, y del lado de la "opinión" y la "curiosidad" públicas, la escena donde el historiador representa su papel de técnico-sustituto del príncipe. La distancia que lo separa del presente marca el lugar donde se produce la historiografía: al lado del príncipe y cerca del público, representando lo que *hace* uno y lo que *agrada* al otro, pero sin identificarse ni con uno ni con otro. Así el pasado nos resulta ficción del presente; lo mismo pasa en todo trabajo historiográfico verdadero. La explicación del pasado nunca deja de marcar la distinción entre el aparato explicativo, que es presente, y el material explicado: los documentos que se refieren a curiosidades de los muertos.

[18] Cfr. Claude Lefort, *op. cit.*, pp. 453-466.

Una racionalización de las prácticas, el gusto de contar leyendas de antaño ("el encanto de la historia", diría Marbeau),[19] las técnicas que permiten manipular la complejidad del presente, y la curiosidad tierna que rodea a los muertos de la familia, se combinan en el mismo texto para realizar simultáneamente la "reducción" científica y la metaforización narrativa de las estrategias de poder características de una actualidad.

Lo real que se inscribe en el discurso historiográfico, proviene de determinaciones de un lugar. Las relaciones efectivas que parecen caracterizar a este lugar de escritura son las siguientes: *dependencia* de un poder establecido por otros, *dominio* de las técnicas que se refieren a las estrategias sociales, *juego* con los símbolos y las referencias que tienen autoridad ante el público. La historiografía moderna francesa, colocada del lado del poder y apoyada en él, pero a una distancia crítica, tiene en la mano, copiados por la misma escritura, los instrumentos racionales de operaciones que modifican equilibrios de fuerzas en el nombre de una voluntad conquistadora. Esta historiografía se une a las masas de lejos (detrás de la separación política y social que las "distingue"), al reinterpretar las referencias tradicionales que las vivifican, y es casi totalmente burguesa y –¿cómo no admirarnos?– racionalista.[20]

Esta situación de hecho, se escribe en el texto. La dedicación, más o menos discreta (hay que mantener la ficción del pasado para que "se realice" el juego erudito de la historia), confiere al discurso una condición de *deuda* con respecto al poder, que ayer era el del príncipe, y hoy, por delegación, el de una institución científica del Estado, o de su epónimo: el patrón. Esta "referencia a otra cosa" nos indica el lugar que autoriza, el detector de una fuerza organizada, en cuyo interior y en función de la cual se realiza el análisis. Pero el mismo *relato*, cuerpo de la ficción, marca también, por los métodos empleados y por el contenido tratado, por una parte una *distancia* que lo separa de la deuda, y por otra parte los dos puntos de apoyo que permiten esta separación: un *trabajo* técnico y un *interés* público. El historiador recibe de la misma actualidad los medios para realizar su trabajo y los elementos de determinación de su interés.

Partiendo de esta estructuración triangular, la historiografía no puede pensarse en los términos de una oposición o de una adecuación entre un sujeto y un objeto; eso sólo sería el juego de la ficción que ha construido. Tampoco se podría suponer, como la historiografía a veces trata de hacérnoslo creer, que un "comienzo" más antiguo en el tiempo explicaría el presente. Por lo demás, cada historiador coloca su fecha inaugural en el lugar donde detiene su investigación, es decir, en

[19] Eugène Marbeau, *Le Charme de l'histoire*, Picard, 1902.

[20] Cfr. p. ej.: observaciones de Jean-Yves Guiomar, *L'idéologie nationale*. Champ libre, 1974, pp. 17 y 45-65.

las fronteras que le fija la especialidad a la que pertenece. De hecho, su punto de partida lo constituyen determinaciones presentes. La actualidad es su verdadero comienzo.

Ya nos lo decía Lucien Febvre en su estilo tan característico: "El pasado –escribía– es una reconstrucción de las sociedades y de los seres humanos de antaño, hecha por hombres y para hombres comprometidos en la complicada red de las realidades humanas de hoy en día".[21] Que esta posición niegue al historiador la pretensión de hablar en nombre de la humanidad, Febvre no lo habría admitido porque creía que la obra histórica estaba exenta de la ley que la somete a la lógica de un *lugar* de producción, y no solamente a la "mentalidad" de una época en un "progreso" del tiempo.[22] Febvre sabía, como todo historiador, que *escribir* es salir al encuentro de la muerte que habita un lugar determinado, *manifestarla* por medio de una representación de las relaciones del presente con su "otro", y *combatirla* con un trabajo que consiste en dominar intelectualmente la articulación de un querer particular con las fuerzas presentes. Por todos estos aspectos, la historiografía echa a andar las condiciones de posibilidad de una producción, y es al mismo tiempo el sujeto de su propio discurso.

La producción y/o la arqueología

La producción es, efectivamente, su principio de explicación cuasi universal, puesto que la investigación histórica toma todo documento como síntoma de lo que la ha producido. A decir verdad, no es tan fácil "aprender del mismo producto que tenemos que descifrar y leer, el encadenamiento de los actos productores".[23] En un primer nivel de análisis, podemos decir que la producción *da nombre* a una cuestión aparecida en Occidente con la práctica mítica de la escritura. Hasta entonces, la historia se desarrollaba introduciendo en todas partes una separación entre la *materia* (los hechos, la *simplex* historia) y el *ornamentum* (la presentación, la escenografía, el comentario).[24] Trata de encontrar una verdad de los hechos bajo la proliferación de las "leyendas", instaurando así un discurso conforme al "orden natural" de las cosas, en el mismo sitio donde proliferaban las mezclas de ilusión y de verdad.[25] El problema ya no se presenta de la misma manera a

[21] Lucine Febvre, "Prólogo" a Charles Morazé, *Trois essais sur Historie et culture*, A. Colin, Cahiers des Annales, 1948, p. VIII.

[22] Cfr. *infra*, pp. 78-79.

[23] Jean T. Desanti, *Les Idéalités mathématiques*, Seuil, 1968, p. 8.

[24] Cfr. p. ej., Felix Thürlemann, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit*. Frankfurt/M. Peter Lang, 1974, pp. 36-72.

[25] En el siglo XV, Rod. Agricola escribe: "Historiae, cujus prima laus est *veritas, naturalis* tantum *ordo* convenit, ne si *figmentis* istis aurium gratiam captit, fider perdat" (*De inventione dialectica libri tres*

partir del momento en que el "hecho" deja de funcionar como "signo" de una verdad; en el momento en que la "verdad" cambia de condición, deja poco a poco de ser, lo que se *manifiesta* para convertirse en lo que se *produce* y adquiere, por lo tanto, una forma "escriturística". La idea de "producción" trasciende la concepción antigua de una "causalidad" y distingue dos tipos de problemas: por una parte la remisión del "hecho" a lo que lo *ha hecho posible*; por otra, una *coherencia* o un "encadenamiento" entre los fenómenos comprobados. La primera cuestión se traduce en términos de *génesis* y otorga grandes privilegios a lo que está "antes"; la segunda se expresa en forma de *series*, cuya formación exige al historiador el cuidado cuasi obsesivo de llenar las *lagunas*, y hace las veces, más o menos metafóricamente, de una estructura. Los dos elementos, reducidos a menudo a una filiación y a un orden, se conjugan en el "cuasi concepto" de temporalidad. Desde este punto de vista es verdad que "sólo en el momento en que se dispusiera de un concepto específico y plenamente elaborado de la temporalidad se podría abordar el problema de la Historia".[26] Mientras llega ese momento, la temporalidad sirve para designar la conjugación necesaria de los dos problemas y para exponer o representar en un mismo texto los modos con los que el historiador satisface a la doble demanda de decir lo que está *antes* y de colocar los hechos en las *lagunas*. La temporalidad proporciona el cuadro vacío de una sucesión lineal que responde formalmente a la pregunta sobre el *comienzo* y a la exigencia de un *orden*. No es tanto el resultado de la investigación, sino más bien su condición; es la trama que trazan *a priori* los dos hilos sobre los que avanza el tejido histórico por el solo hecho de tapar los agujeros. Al no poder convertir en objeto de su estudio a lo que es su postulado, el historiador "sustituye el conocimiento del tiempo por el conocimiento de lo que está en el tiempo".[27]

Desde este punto de vista, la historiografía sería solamente un discurso filosófico que se ignora a sí mismo; ocultaría las terribles interrogantes que lleva consigo al reemplazarlas por el trabajo indefinido de hacer "como si" respondiera. De hecho, estos rechazados reaparecen continuamente en el trabajo del historiador, y él los reconoce, entre otras señales, por la referencia a una "producción" y/o al cuestionamiento que se pone bajo el signo de una "arqueología".

cum scholiis Ioannis Matthaei Phrisseni Phrisemii, Parisiis, apud Simonem Colinaeum, 1529, III, VII, p. 387). El subrayado es mío. Debemos notar también el fundamento de ese sistema historiográfico: el texto supone que la *verdad es creíble*, y que, por consiguiente, presentar lo verdadero es hacer creer, producir una *fides* en el lector.

[26] Jean Desanti, *Les idéalités mathématiques, op cit.*, p 29.

[27] Gérard Mairet, *Le Discours et l'historique. Essai sur la représentation historienne du temps*, Mame, 1974, p. 168.

A fin de evitar que en la *producción* nos contentemos con señalar una relación necesaria aunque desconocida, entre términos conocidos, es decir, indicar lo que forma la base del discurso histórico pero que no constituye el objeto del análisis, es preciso reconsiderar lo que Marx indicaba en sus *Tesis sobre Feuerbach*, a saber: "el objeto, la realidad, el mundo sensible", deben ser, captados "como *actividad humana concreta*", "como práctica".[28] Un regreso a lo fundamental: "Para vivir, es necesario ante todo beber, comer, tener un alojamiento, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico (*die erste geschichtliche Tat*) es pues la producción (*die erzeugung*) de medios que permitan satisfacer esas necesidades, la producción (*die Produktion*) de la misma vida material, y allí nos encontramos con un hecho histórico (*geschichtliche Tat*), una condición fundamental (*Grundbedingung*) de toda la historia, que debemos cumplir día tras día hoy como hace miles de años".[29] Partiendo de esta base, la producción se diversifica según que estas necesidades sean o no satisfechas fácilmente y según las condiciones en que sean satisfechas. Hay producción por todos lados, pero "la producción *en general* es una abstracción". "Así pues, cuando hablamos de producción, se trata siempre de la producción en un estadio determinado de la evolución social –de la producción de individuos que viven en sociedad... Por ejemplo, ninguna producción es posible sin un instrumento de producción..., ninguna, sin trabajo pasado, acumulado... La producción es siempre una rama particular de la producción". Finalmente "el que ejerce su actividad en un conjunto más o menos grande, más o menos rico de esferas de la producción, es siempre un cuerpo social determinado, un sujeto social".[30] Así, el análisis vuelve a necesidades, a organizaciones técnicas, a lugares y a instituciones sociales donde, como dice Marx a propósito del fabricante de pianos "sólo es productivo el trabajo que produce capital."[31]

Me he detenido en estos textos clásicos y los he repetido, porque dan más precisión al interrogante que me he encontrado al hablar de la historia llamada de las "ideas" o de las "mentalidades": la relación que puede establecerse entre lugares determinados y los discursos que allí

[28] Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, Tesis l; cfr. también, a este respecto, las "Glosas marginales al Programa del Partido obrero alemán" (§ 1), en K. Marx y F. Engels. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, ed. Sociales, 1972, pp. 22 ss.

[29] K. Marx y F. Engels, *L'Idéologie allemande*, Ed. Sociales,1968, p.57, y K. Marx, Die Frühschriften, Ed. Landshut, Stuttgart, A. Kröner, 1853, p. 354.

[30] K. Marx, "Introducción general a la crítica de la economía política" (1857), en *Oeuvres, Economie*, Gallimard, Pléiade, 1965, p. 237. Se encuentra allí (pp. 237-254) la exposición más desarrollada de Marx acerca de la producción junto con las que le dedica en *Le Capital*, I, 3a. sección (*ibid.*, t. I, pp. 730-732) y en los *Matériaux pour l'Economie* (*ibid.*, t. II, p. 399-401).

[31] K. Marx, "Principios de una crítica de la Economía Política", en *Oeuvres*, Pléiade, *op. cit.*, t. II, p. 242.

mismo se producen. Me ha parecido que era posible transportar acá lo que Marx llama "el trabajo productivo en el sentido económico del término": "el trabajo sólo es productivo si produce su contrario", es decir, el capital.[32] Sin duda, el discurso es una forma de "capital", invertido en símbolos, transmisible, susceptible de ser desplazado, acrecentado o perdido. Es claro que esta perspectiva vale también para el "trabajo" del historiador que la utiliza como instrumento, y que la historiografía, desde este punto de vista, depende todavía de lo que debe tratar: la relación entre un *lugar*, un *trabajo* y este "aumento de capital", que puede ser el *discurso*.

Que el discurso entra más bien, según Marx, en la categoría de lo que genera el "trabajo improductivo", no nos impide considerar la posibilidad de tratar en estos términos las cuestiones presentadas a la historiografía y la que ella misma nos presenta.

Tal vez, todo esto sea dar ya un contenido particular a esta "arqueología" a la que Michel Foucault ha rodeado de nuevos prestigios. Por una parte, habiendo yo mismo comenzado mi carrera de historiador en la historia religiosa y estando determinado por el dialecto de esa especialidad, me pregunto sobre el papel que han podido desempeñar en la organización de la sociedad "escriturística" moderna las producciones e instituciones religiosas cuyo lugar ha tomado la arqueología al transformarlas. La arqueología me parecía ser el modo con que buscaba dar precisión al regreso de un "rechazado", un sistema de Escrituras cuya modernidad ha *construido* a un ausente, pero sin poder eliminarlo. Este "análisis" permitía al mismo tiempo reconocer en el trabajo presente un "trabajo pasado acumulado" y todavía determinante. Usando este modo, que hacía aparecer, en el sistema de *prácticas*, continuidades y distorsiones, hacía yo mismo mi propio análisis. Este análisis no tiene interés autobiográfico, pero al restaurar en otra forma la relación de producción que un lugar mantiene con un producto, me llevó a un examen de la historiografía en sí misma. Entrada del sujeto en el texto: no con la maravillosa libertad que permite a Martín Duberman convertirse, durante su discurso, en el interlocutor de sus personajes ausentes y de explicarse a sí mismo al contar sus historias,[33] sino más bien a la manera de una infranqueable laguna, que en el texto muestra siempre una carencia y obliga sin cesar a caminar, a escribir todavía más.

Esta laguna, marca del lugar en el texto y cuestionamiento del lugar por el texto, nos lleva finalmente a lo que la arqueología designa sin poder decirlo: la relación entre el *logos* y una *arché*, "principio" o "comienzo" que constituye su otro. La historiografía se apoya en este "otro" que la vuelve posible y puede colocarlo siempre "antes", remontarlo siempre más atrás, o bien designarlo como lo que autoriza la representación de "lo real" sin serle jamás idéntico. La *arché* no es nada que se pueda decir, sólo se insinúa en el texto por el trabajo de división o con la evocación de la muerte.

Así el historiador sólo puede escribir uniendo en la práctica al "otro", que lo impulsa a andar, con lo "real", al que sólo representa en ficciones. Es, pues, historiógrafo.

Endeudado con la experiencia que he adquirido, yo quisiera rendir homenaje a la escritura de la historia.

[32] *Ibid.*
[33] Cfr. Matin Duberman, *Black Mountain, An exploration in community*, New York; Dutton, 1973.

Primera parte

Producciones del lugar

Capítulo I
Hacer historia*

Problemas de método y problemas de sentido

La historia religiosa es el campo de una confrontación entre la historiografía y la *arqueología* a la que ha reemplazado parcialmente. En segundo lugar, permite analizar la relación que mantiene la historia con la *ideología*, de la que debe dar cuenta en términos de producción. Las dos cuestiones se entrecruzan y pueden considerarse juntas en el sector estrechamente circunscrito del "tratamiento" de la Teología por los métodos de la historia. De un solo golpe, el historiador considera a la teología como una ideología religiosa que funciona en un conjunto más vasto y da por supuesto que explica mejor las cosas. ¿Puede acaso el historiador reducir la teología al resultado de esta operación? No, sin duda alguna. Pero como objeto de trabajo, la teología se le presenta bajo dos formalidades igualmente inciertas en la historiografía: como un hecho religioso y como un hecho doctrinal. Este breve estudio tratará de examinar, a través de este caso particular, el modo como los historiadores tratan hoy día estos dos tipos de hechos, y precisar cuáles son los problemas epistemológicos que nos presenta su consideración.

* *Estudio publicado en Recherches de science religieuse, t. LVIII, 1970, pp.481-520.*

Este análisis estará determinado evidentemente por la práctica muy localizada de la que puedo dar testimonio; es decir, por las condiciones de mi trabajo: a la vez un período (la historia llamada "moderna"), un objeto (la historia religiosa) y un lugar (la situación francesa). Esta limitación es capital.

El hecho evidente de la *particularidad* propia del lugar desde donde hablo, proviene de la materia que se trata y del punto de vista desde el cual me propongo examinarla. Tres "postulados" precisan al uno y a la otra. Deben ser francamente presentados como postulados (aunque parezcan deducirse con evidencia de la práctica histórica actual), puesto que no serán objeto de ninguna demostración.

1) Al subrayar la *singularidad* de cada análisis se pone en tela de juicio la posibilidad de una sistematización totalizante y se considera como esencial al problema, la necesidad de una discusión proporcionada a una *pluralidad* de procedimientos científicos, de funciones sociales y de convicciones fundamentales. De esta manera queda esbozada la función de los discursos que pueden aclarar la cuestión y que se insertan a continuación o al lado de otros muchos: en tanto que hablan *de* la historia, están siempre situados *en* la historia.

2) Estos discursos no son cuerpos que flotan "en" un englobante que llamaríamos la historia (o "el contexto"). Son históricos porque están ligados a operaciones y definidos por funcionamientos. Así pues, no se puede comprender lo que *dicen* independientemente de la *práctica* de donde proceden. Bajo aspectos diferentes, se encuentra sin duda allí una buena definición de la historiografía contemporánea (y también de la teología, principalmente de la más tradicional).[1]

De todas maneras una y otra serán captadas en esta articulación entre un "contenido" y una operación. Por lo demás, esta perspectiva caracteriza hoy en día los procesos científicos, aquél, por ejemplo, que en función de "modelos" o en términos de "regularidades" explica fenómenos o documentos, manifestando reglas de producción y posibilidades de transformación.[2] Más sencillamente, se trata de tomar en serio expresiones cargadas de sentido –"hacer historia", "hacer teología"– en una época en que nos vemos llevados a minimizar el verbo (el acto productor) para privilegiar al complemento (el objeto producido).

[1] La teología se apoya en el *acto* comunitario de la fe, y en sus definiciones antiguas era la profundización de la misma experiencia.

[2] En historia como en el conjunto de las ciencias humanas, lo que Lévi-Strauss llamaba *"la experimentación en los modelos"* sustituye a los métodos antiguos de la *observación*; la determinación de los tipos de análisis aventaja a la de los medios o de los lugares de información. Cfr. Jean Viet, *Les sciences de l'homme en France*, Mouton, 1966, pp. 163-175.

3) Por esta razón, entiendo por *historia* esta práctica (una "disciplina"), su resultado (el discurso), o su relación bajo la forma de una "producción".[3] Ciertamente, en el uso ordinario el término *historia* connota a su vez a la ciencia y a su objeto –la explicación que se *dice* y la realidad que ya pasó o está pasando. Otros dominios no presentan la misma ambigüedad: el francés no confunde en una misma palabra la física y la naturaleza. La misma apelación de "historia" nos sugiere una situación de proximidad muy particular entre la operación científica y la realidad analizada. El primero de ambos aspectos formará nuestra entrada en materia por diversas razones: porque la densidad y la extensión de "lo real" sólo son designadas y afectadas en su sentido en un discurso; porque esta restricción en el empleo de la palabra "historia" da su correspondiente a la ciencia (la ciencia histórica), o por lo menos a la función particular que es la teología; en fin, para no meternos en la selva virgen de la Historia, región de una "rica imprecisión" donde proliferan las ideologías y donde corremos el riesgo de perdernos para siempre. Más bien que limitarnos al *discurso* y a su fabricación, trataremos de captar la naturaleza de las relaciones que mantiene con su "otro", lo real. ¿Acaso el lenguaje no tiene como condición, no sólo implicar sino poner como un otro distinto de él mismo, a la realidad de que habla?

Partiendo, pues, de prácticas y de discursos historiográficos, me propongo examinar una por una, las cuestiones siguientes:

1) El tratamiento de la ideología religiosa por la historiografía contemporánea nos obliga a reconocer la ideología ya contenida en la historia misma.

2) Hay una historicidad de la historia; implica un movimiento que enlaza una práctica interpretativa a una praxis social.

3) La historia oscila, pues, entre dos polos. Por una parte, nos remite a una práctica, por consiguiente a una realidad; por otra, es un discurso cerrado, el texto que organiza y cierra un modo de inteligibilidad.

4) La historia es sin duda nuestro mito. Combina lo pensable con los orígenes, según el modo como una sociedad se comprende.

[3] Aquí, como en otros muchos casos (cfr. el caso de "manifestación", "aparición" —y hasta el de "acción"), una presión del lenguaje corriente obliga al sentido a cambiar del *acto* a su *resultado*, de lo activo del *hacer* a lo pasivo del *ser visto*, del gesto a su imagen en el espejo. Una separación creciente entre la investigación y la vulgarización se encuentra lo mismo en la historia que en la teología: Las investigaciones toman la forma de *pasos* específicos y diferenciados por procedimientos propios; pero, en su "vulgarización", la historia y la teología se convierten en *objetos* de saber o de curiosidad, distribuidos e impuestos a un "público" de consumidores que paticipa cada vez menos en la producción.

1. Un indicador: el tratamiento de la ideología religiosa en la historia

La relación entre historia y teología es ante todo un problema interno de la historia. ¿Cuál es el significado *histórico* de una doctrina en el conjunto de un tiempo? ¿Cuáles son los criterios para comprenderlo? ¿Cómo explicarlo en función de los términos que nos presenta el período estudiado? Cuestiones particularmente difíciles y discutidas, a no ser que nos contentemos con un puro análisis *literario* de los contenidos o de su organización;[4] por otra parte, debemos rechazar la facilidad de considerar la ideología como si fuera únicamente un epifenómeno social, quitando toda especificidad a la afirmación doctrinal.[5]

Por ejemplo, ¿qué relaciones podemos establecer entre la espiritualidad o la teología jansenistas por un lado, y por otro las estructuras socioculturales o la dinámica social de la época?

Hay todo un abanico de respuestas. Así, para Orcibal, lo que se debe buscar es una experiencia radical en su estado primario y en el texto más primitivo. Pero, aun allí, la experiencia se enajena entre los apremios de un lenguaje contemporáneo; la historia de su difusión será, pues, la historia de una degradación progresiva. Aun cuando el historiador pudiera remontar la corriente hasta las fuentes más primitivas, escrutando sin cesar en los sistemas históricos y lingüísticos hasta encontrar la experiencia que ocultan al desarrollarse, nunca capta el origen sino solamente los estadios sucesivos de su pérdida. Por el contrario, Goldmann lee en la doctrina jansenista el resultado y el signo de la situación económica en la que se encuentra una categoría social; al perder su poder, los hombres de toga se vuelven hacia el cielo de la predestinación y del Dios escondido, revelando así una coyuntura política nueva que les cierra el porvenir; aquí, la espiritualidad, síntoma de lo que no dice, nos lleva al análisis de una mutación económica y a una sociología del fracaso.[6]

[4] Muchas de las llamadas tesis de teología, es preciso confesarlo, son únicamente análisis *literarios* de un autor y no se distinguen de los demás estudios literarios sino por el hecho de tener un objeto religioso —como si "hacer teología" fuera descubrir las ideas teológicas contenidas en una obra.

[5] Así, por ejemplo, en su gran libro *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionelau XVII^e siècle* (Gallimard, 1969), el marxista Leszek Kolakowski trata de tomar en serio al hecho doctrinal y religioso en sí mismo considerado: "Desde el punto de vista de una interpretación materialista de la historia, se puede admitir la irreductibilidad de los fenómenos religiosos, reconociendo al mismo tiempo que se les puede explicar genéticamente por otros... Creemos que su especificidad (la de las 'ideas religiosas') puede comprenderse como especificidad, teniendo en cuenta al conjunto más rico que es la totalidad de las necesidades sociales de la época, en sus interrelaciones" (pp.49-51). Cfr., acerca de los problemas de método planteados por el libro R. Mandrou, "Misticismo y método marxista" *en Politique aujord'hui*, febrero 1970, pp. 51 y ss. y M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Mame 1973, pp. 109-115.

[6] J. Orcibal, *Les Origines du jansénisme*, Vrin, 5 vol., 1947-1962; L. Goldmann, *Le Dieu caché*, etcétera y M. de Certeau, "De Saint-Cyran al jansenismo" en *Christus*, 10, 1963, pp. 399-417.

Los trabajos sobre Lutero presentan la misma diversidad de posiciones: a veces remiten la doctrina a la experiencia de juventud que sería el secreto inefable y organizador (Strohl, Febvre, por ejemplo); a veces la inscriben en el *continuum* de una tradición intelectual (Grisar, Seeberg, etcétera), a veces ven el efecto de una modificación en las estructuras económicas (Engels, Steinmetz, Stern), o la toma de conciencia de una mutación sociocultural (Garin, Moeller, etcétera), o el resultado de un conflicto entre el adolescente y la sociedad de los adultos (Erickson). Finalmente, algunos harán del luteranismo la emergencia de la inquietud religiosa propia de un tiempo (*cfr*. Lortz, Delumeau), el resultado de una promoción de los "laicos" contra los clérigos (N.Z. Davis), un episodio inscrito en la serie de reformas evangelistas que marcan la historia de la Iglesia, o la ola creada en Occidente por la irrupción de un acontecimiento único (Holl, Bainton, Barth). Se encuentran todas estas interpretaciones y otras muchas más.[7]

Es claro que las interpretaciones se refieren a la respuesta que cada autor da a preguntas análogas en el presente.

Aunque sea una perogrullada, es necesario recordar que una lectura del pasado, por más controlada que esté por el análisis de los documentos, siempre está guiada por una lectura del presente. Una y otra se organizan, en efecto, en función de problemáticas impuestas por una situación. Están como embrujadas por cuestiones previas, es decir, por "modelos" de interpretación, ligadas a una situación presente del cristianismo.

El modelo "místico" y el modelo "folclórico": una esencia oculta

Globalmente, y en lo que respecta a Francia, la historia religiosa parece marcada desde hace tres siglos por dos tendencias: una, procedente de las corrientes espirituales, fija el estudio en el análisis de las doctrinas; otra, marcada por "las Luces", coloca la religión bajo el signo de las "supersticiones". En último término, tendríamos, de un lado verdades que emergen de los textos, y del otro, "errores", o sea un folclor abandonado en la ruta del progreso.

[7] Cfr. al respecto, E M. Carlson, *The Reinterpretations of the Reformation*, Philadelphia, 1948; J.V.M. Pollet, "Interpretación de Lutero en la Alemania contemporánea", *en Revue de sciences religieuses*, 1953, pp.147-161; H.J. Grimm, "Luther Research since 1920": en *Journal of Modern History*, 32, 1960, junio; R.H. Bainton, "Interpretaciones de la Reforma", en *American Historical Review*, 36, 1960, octubre; J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, 1965, principalmente las pp. 281-300; o los Boletines de R. Stauffer y Th. Süss, en *Bull. de la Société de l'histoire du protestantisme français, 113, 1967, pp. 313-346 y 405 ss.*

Sin ir tan lejos, podemos decir que durante la primera mitad del siglo XX, la religión no aprovechó casi nada de las nuevas corrientes puestas en movimiento por los historiadores medioevalistas o "modernistas"; por ejemplo, el análisis socioeconómico de Ernest Labrousse (1933-1941). La religión era más bien el objeto de discusión de exégetas o historiadores de los orígenes cristianos. Cuando intervenía en la historia de las mentalidades de Lucien Febvre (1932-1942), la religión era como un indicador de la coherencia de una sociedad pasada (y sobre todo superada gracias al progreso), en una perspectiva muy marcada por la etnología de las sociedades "primitivas".

Paradójicamente, dos nombres podrían simbolizar el lugar más o menos explícitamente otorgado al análisis de las creencias durante el período entre las dos guerras mundiales y el deslizamiento de opiniones que entonces se produjo: Henri Bremond y Arnold Van Gennep; el primero, inscrito en la tradición de la historia literaria, manifiesta una pérdida de confianza en las doctrinas al referirlas a un sentido "místico", a una "metafísica" oculta de santos;[8] el segundo, observador escrupuloso del folclor religioso, ve en él el resurgimiento de las sociedades de costumbres antiquísimas, el regreso de algo irracional, de algo originario y de algo cuasi-reprimido.[9] Las dos posiciones no carecen de analogías, aun cuando están enunciadas en términos de metodologías muy diferentes. Bremond remite el sentido de la literatura que estudia, a un fondo místico del hombre, a una "esencia" que se difracta, se expresa y se compromete en los sistemas religiosos institucionales o doctrinales. Los hechos doctrinales quedan, pues, desolidarizados de su sentido, que permanece oculto en "profundidades" que resultan finalmente extrañas a los cortes intelectuales o sociales. A su manera, que se inspira en la antropología americana o alemana, y siempre adelante de la escuela de Jung, Van Gennep descubre en los folclores religiosos los signos de arquetipos inconscientes y de estructuras antropológicas permanentes. A través de una mística siempre amenazada (según Bremond) o un folclor (para Van Gennep), lo religioso toma la figura de lo *marginal* y de lo *atemporal*; en él, una naturaleza profunda, ajena a la historia, se combina con lo que una sociedad arroja por la borda.

Este modelo, muy visible en nuestros dos autores, se encuentra después bajo otras formas (lo sagrado, el pánico, el inconsciente colectivo, etcétera). El hecho se explica sin duda por la posición que mantenía el

[8] Cfr. M. de Certeau, "Henri Bremond, historiador de una ausencia", en *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, pp. 73-108.

[9] Desgraciadamente Van Gennep (V 1956) no ha sido todavía objeto del estudio de conjunto al que invitaba el "Homenaje a A. Van Gennep", de Pierre Marot en *Arts et traditions populaires*, 5, 1957, pp. 113 ss. (Más tarde esta laguna la llenó Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep*, Payot, 1974.)

cristianismo antes de 1939 en la sociedad francesa (dividido entre un movimiento de *interiorización* –con la *Primaute du spirituel* de Maritain (1927) o el *Esprit* de Mounier (1932)– y un *positivismo* religioso de los tradicionalistas). Se explica también que la historia religiosa haya sido difícilmente "pensable" en una historia social y que se haya quedado como "aberrante" en relación a la historia que se inventaba entonces, en particular la historia socioeconómica de Henri Sée (1921-1929), de Simiand (1932), de Hamilton (1934-1936), de Marc Bloch (1939-1940) o de Ernest Labrousse. Pero al dirigir cada vez más las investigaciones que inspiraba hacia el estudio de las corrientes *espirituales* o de la cultura *popular*, este "modelo" abría a la historia religiosa un hermoso porvenir. La ciencia constituía un campo de puros "fenómenos" religiosos cuyo sentido se retiraba a otro orden, oculto; los situaba del lado de la etnología, y ligaba un exotismo de lo interior a un *esencial* perdido en la región de lo imaginario o de lo simbólico social. Podía buscar en la religión la *metáfora* de un fondo ahistórico de la historia.

El modelo sociológico: la práctica y el saber

Es preciso incorporar también a una arqueología reciente, la importancia que ha tomado, con Gabriel Le Bras, el análisis de las prácticas religiosas.[10] Ligado al auge de la sociología, de la etnología y también del folclorismo,[11] este "modelo" de interpretación nos presenta una reacción francesa en favor de las prácticas sociológicas (encuestas, etcétera) y en contra de las tipologías teóricas de Troeltsch (1912), de Weber (1920) o de Wach (1931). Pero supone igualmente, por parte del cristianismo, una situación nueva que se remonta a la edad "moderna". Un pasado obsesiona a este presente.

En efecto, la práctica no tiene probablemente el mismo sentido a lo largo de los diferentes períodos de la historia. Adquiere, en el siglo XVII, una función que tenía en un grado mucho menor en el siglo XIII o en el XIV. La fragmentación de las creencias en sociedades que dejan de ser religiosamente homogéneas, vuelve más necesarios los puntos de referencia objetivos: el creyente se diferencia del no creyente –o el católico del

[10] Acerca de la obra de G. Le Bras, cfr. los estudios de Henri Desroche en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 2, 1954, pp. 128-158, y de Francois Isambert, en *Cahiers internationaux de sociologie*, 16,1956, pp. 149-169.

[11] El primer artículo de G. Le Bras acerca de "la práctica religiosa en Francia" tenía como objeto "la vida popular del catolicismo"; como modelo, "el folclorista"; y como punto de partida, "el plan de encuesta propuesto por M. Saintyves". El artículo apareció en la *Revue de folklore française*, 4, 1933, pp. 193-206.

protestante– por las prácticas. Al convertirse en un elemento social de diferenciación religiosa, la práctica recibe una *pertinencia* religiosa nueva. Se reagrupa y se cuenta a las gentes en función de este criterio.

Hoy en día, cuando toma a la práctica como base de una medición cuantitativa de la religión, la sociología hace resurgir en la ciencia una organización histórica de la conciencia cristiana (que, por lo demás, no existía en el jansenismo). Acentúa también un presupuesto latente en los orígenes de hace cuatro siglos: una separación entre los gestos objetivos y la creencia subjetiva. En el siglo XVII, la creencia comienza ya a disociarse de la práctica –fenómeno que en lo sucesivo no ha dejado de acentuarse. Para contarse y marcar las rupturas, los reformistas desconfiaban de las doctrinas e insistían en los actos sociales. Actualmente, en los trabajos que cuentan los gestos, el interés se fija en las prácticas porque representan una *realidad social*, y lleva implícita una desvalorización científica de su *significación dogmática* (remitida a "prejuicios" desengañados por el progreso o a convicciones privadas, imposibles de introducir en un análisis científico). La lógica de este tipo de sociología acrecienta el cisma entre los hechos religiosos sociales y las doctrinas que pretenden explicar su sentido.[12]

Un punto de vista sociológico convirtió en seguida a las creencias mismas en hechos objetivos. Una sociología del *conocimiento* religioso se desarrolló en el momento en que el sentido se retiraba hacia "lo interior". El mismo corte se encuentra en el terreno de las investigaciones consagradas a la ideología, opuesto aparentemente al anterior. Pero tampoco en este terreno podemos nosotros, en nuestra relación de historiadores con el siglo XVII, separar el conocimiento que de él tenemos, de la influencia que ejerce todavía sobre nuestros métodos de investigación. El *punto de vista* sociológico sobre las ideologías y la utilería conceptual que organizan nuestro análisis cultural (por ejemplo, la distinción entre élites y masas, el criterio de "la ignorancia" para juzgar la descristianización, etcétera) dan testimonio aún de la *función social* que recibió el *saber* a lo largo del siglo XVII. Cuando los diferentes estados europeos sucedieron a la unanimidad religio-

[12] En su *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (PUF, 1945), G. Le Bras plantea el problema de la relación entre *la* "Práctica" y *las* "creencias" (t. I, pp. 116-120), pero, para él, ese plural designa a "la fe". Al reaccionar contra la superabundancia de estudios consagrados a las doctrinas (cfr. su artículo de 1933), Le Bras hace corto circuito con las ideologías, para hacer notar el enigma de la relación entre "la práctica" (= lo sociológico, lo "visible", nos dice) y "las creencias" (que para él no son un concepto sociológico, sino lo invisible, "la llama" o "la gracia de la iluminación interior"). Poco a poco irá matizando esta división, procedente de la distinción teológica entre naturaleza y sobrenatural, y al mismo tiempo confiará cada vez menos en la práctica (cuyo nombre desaparece del título de la reedición de la *Introduction* en 1956). A esta segunda evolución Isambert dedicó el artículo citado más arriba: "Desarrollo y superación del estudio de la práctica religiosa en G. Le Bras".

sa de la "cristiandad", hubo necesidad de un saber que tomara el relevo de las creencias y permitiera definir a cada grupo o a cada país distinguiéndolo de los demás. En ese tiempo de la imprenta, de la alfabetización (todavía débil) y de la escolarización, el conocimiento *se convierte* en un instrumento de unidad y de diferenciación: un *corpus* de conocimientos o un grado de saber divide a un cuerpo o aísla a un nivel social, y al mismo tiempo, se asocia a la ignorancia con la delincuencia, y a la masa se la tiene como el más claro indicador de la misma ignorancia. Lo novedoso no son las divisiones sociales, sino el hecho de que un saber o una doctrina sea el *medio* de proponerlas, de mantenerlas o de cambiarlas. También en las iglesias las diferencias de saberes se convierten en decisivas. La determinación de lo que se conoce, cuando se es católico o reformado, proporciona a la comunidad su modo de identidad y de distinción. Los catecismos cambian, remodelados por la urgencia de definiciones que circunscriben a la vez contenidos intelectuales y límites socioinstitucionales.

En la actualidad, trabajos muy recientes como el de R. Taveneaux, reconstruyen organismos socioculturales, diseñan circuitos mentales y pueden establecer la geografía de grupos ocultos, basándose en huellas insignificantes y en los puntos de reaparición de ideas religiosas, tal como se identifican los circuitos fisiológicos gracias al viaje de un elemento visible a través del cuerpo opaco.[13] En suma, vuelven a recorrer los caminos ayer abiertos por el uso que una sociedad hacía del saber. Privilegiando en esas ideas su actuación pasada, explotándolas a su vez como los restos (a veces los únicos visibles) de divisiones entre diferentes grupos, R. Taveneaux explícita la utilidad que tenían ayer subrepticiamente –el servicio que prestaban a las sociedades que las portaban–, pero en detrimento de su sentido "doctrinal" –el que le daban sus contemporáneos o el que todavía pueden conservar. La excesiva división de los métodos ha traído posteriormente el efecto de separar, cada vez más, en cada obra doctrinal, un "objeto" sociológico enfocado por la *historia*, de un "objeto" teórico que parece abandonado a un análisis *literario*.

[13] De esta manera René Traveneaux, en *Le Jansénime en Lorraine* 1640-1789 (Vrin, 1960), saca de la obscuridad lo que él llama "los sistemas de transmisión del pensamiento". En realidad, lo que sale a la luz del día son las divisiones, las polarizaciones (parisienses, después holandesas), las combinaciones inesperadas (p. ej. el nuevo empleo de los bastiones monásticos de Saint-Vanne en el conjunto), etcétera, que caracterizan a una *unidad social compleja*. "El pensamiento" les *sirve* para elaborar una *sociología* muy fina de un grupo de clérigos.

Un modelo cultural: de las "ideas" al "inconsciente colectivo"

Baczko lo ha notado: la "historia de las ideas" nació de reacciones comunes, en particular contra la fragmentación que llevaba consigo, en una obra o en un periodo, el aislamiento de las disciplinas. Así, en lugar de despedazar arbitrariamente la obra de Newton y de repartir los pedazos entre diferentes especialidades, según se trate del Apocalipsis, del calendario, de la "filosofía natural" o de la óptica, se trata de comprender su unidad y sus principios organizadores.[14] Por lo mismo, se rechaza la explicación de una obra en términos de influencias, desmoronando un cuerpo al remitirlo indefinidamente a sus fuentes, y provocando, por esta ascensión sin fin a través de una nube de fragmentos, el desvanecimiento de las totalidades, de las delimitaciones, de las rupturas que constituyen la historia.

¿Cómo se apropia de sus métodos este tipo de estudios? Anda buscando su identidad desde la creación en Estados Unidos del *Journal of the History of Ideas* (New York, Lancaster, 1940), primera revista que se dedica a ellos. Ni siquiera tiene un nombre definido: en Alemania se llama *Geistesgeschichte*; en Estados Unidos, *Intellectual History*; en Francia, *Historia de las Mentalidades*; en la URSS, *Historia del Pensamiento*.

Baczko podía reconocer, entre esas tendencias, orígenes filosóficos comunes, remotamente hegelianos, a través de Dilthey, Luckacs, Weber, Croce, Huizinga, Cassirer, Groethuysen, etcétera; allá por los años de 1920-1930. Las *ideas* se convierten en una mediación entre el Espíritu (Geist) y la realidad sociopolítica. Se supone que constituyen un nivel donde se encuentran el cuerpo de la historia y su conciencia, el *Zeitgeist*.[15] Pero la simplicidad del postulado se descompone, a través del análisis, en problemas complejos y aparentemente insolubles. Por ejemplo, ¿cuál es el verdadero Newton? ¿De qué tipo es la unidad que se postula, la de su obra o la de un período? ¿Qué apoyo proporciona a tantas "ideas" diferentes, la unidad

[14] No debemos admirarnos de que esta corriente haya nacido de una ampliación de la historia de las ciencias, p. ej. con E.A Burtt, *The Metaphysics of Sir Isaac Newton* (Londres, Routledge,1925); H.A. Smith, *History of Modern Culture* (New York, 1930-1934); A. Wolf, *History of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th Century* (Londres, Allen, 1935); A.R. Hall, *The Scientific Revolution, 1500-1800* (Londres, Longmans, 1954); etcétera.

[15] La noción de *Zeitgeist* ha tomado, en la *Geitesgeschichte*, un sentido que invierte casi totalmente al que tuvo en sus orígenes. Muy importante en los revolucionarios alemanes de los linderos del siglo XVIII con el XIX (Hennins, Rebmann, Niethammer, sobre todo Arndt con su *Esprit du temps* en 1806, o Hardenberg, etcétera), designa una fuerza irresistible cuyo avance derribará todos los obstáculos institucionales. En este sentido la vuelve a tomar Hegel, y en 1829 es criticada por Schlegel como indeterminada y subversiva (*Philosophie der Geschichte*, 1829, II, 18). Cfr. Jacques d'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivant*, PUF, 1966, pp. 211-216. Más tarde el *Zeitgeist* define, al contrario, un orden establecido, la coherencia estática de una mentalidad. Rasgo significativo de un pensamiento "liberal" e "ideológico" que se enfrenta entonces con el marxismo.

que se atribuye a las "ideas del tiempo", a la "mentalidad" o a una "conciencia colectiva" contemporáneas?

Esta unidad tan buscada, es decir, el objeto científico, se presta a discusiones. Se quiere superar la concepción individualista que divide y reagrupa los escritos según su "pertenencia" a un mismo "autor", lo cual concede a la biografía el poder de definir una unidad ideológica,[16] y supone que a un hombre corresponde un pensamiento (así como en la arquitectura interpretativa que repite lo mismo en los tres pisos del plan clásico: el hombre, la obra, el pensamiento). Se ha tratado de identificar las totalidades mentales históricas, por ejemplo, la *Weltanschauung* de Max Weber (concepción del universo o visión del mundo), el *paradigma* científico de T.S. Kuhn, la *Unit Idea* de A.O. Lovejoy,[17] etcétera. Estas unidades de medida se refieren a lo que Lévi-Strauss llamara la sociedad *pensada*, por oposición a la sociedad *vivida*. Dichas unidades tienden a hacer destacar conjuntos "sancionados" por una época, es decir, coherencias recibidas, implicadas en lo "percibido" o en lo "pensado" de un tiempo; sistemas culturales susceptibles de fundar una periodización o una diferenciación de los tiempos.[18]

Se realiza, pues, una clasificación del material basada en comienzos y términos ideológicos, en lo que Bachelard llama "rupturas epistemológicas" [19]

Las ambigüedades de tales sistemas de interpretación han sido vigorosamente criticadas, en particular por Michel Foucault.[20] Se mantienen esencialmente en la condición incierta, ni carne ni pescado, de esas "totalidades" que no pueden leerse en la superficie de los textos, pero que les son subyacentes, realidades invisibles que llevarían encima a los fenómenos. ¿Con qué derecho podemos suponer y cómo podremos identificar a estas unidades que se hallan a medio camino entre lo consciente y lo económico?

[16] Cfr. p. ej. V.P. Zoubov, "La Historia de la ciencia y la biografía de los sabios", en *Kwart. Hist. Nauki*, 6, 1962, pp. 29-42.

[17] A.0. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1936.

[18] Acerca de la "historia de las mentalidades" francesa, cfr. especialmente Georges Duby, en *L'Histoire et ses méthodes*, Gallimard, Pléiade, 1961, pp. 937-966. Pero, más que a presentaciones teóricas, es necesario referirse a trabajos históricos: los de G. Duby o de J. Le Goff, por supuesto, pero también al estudio notablemente lúcido de Franco Venturi, "L'Illuminismo nel settecento europeo", en *Rapports* del XI Congreso internacional de ciencias históricas (Stockholm), Uppsala, Almquist, 1960, t. IV, pp. 106-135. En la historiografía del periodo "moderno", así como el siglo XVII es a la vez el *objeto* y la *arqueología* de un análisis de las prácticas, el XVIII es lo uno y lo otro para una historia de las ideas. En efecto, en el siglo XVIII se forma, p. ej., con los "Observadores del hombre", la relación entre el hombre de las "Luces" y el hombre-popular, entre la élite-sujeto y el pueblo-objeto de la ciencia. Cfr. Sergio Moravia, *La Scienzia dell'uomo nel settecento*, Bari, 1970.

[19] Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, PUF, 1949, pp. 104-105.

[20] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, pp. 29-101.

Ocupan el lugar de un "alma colectiva" y siguen siendo la huella de un ontologismo. Serán muy pronto sustituidas por un "inconsciente colectivo". Al no poder ser verdaderamente controlado, este subsuelo es capaz de extenderse; puede crecer o disminuir según nuestra voluntad; tiene la amplitud de los "fenómenos comprensibles". De hecho, *representa* la necesidad que de él tiene el historiador, y no es propiamente un instrumento de análisis; significa una necesidad de la operación científica, y no una realidad que se pueda captar en su objeto.

Esta concepción manifiesta que es imposible eliminar del trabajo historiográfico las ideologías que lo penetran. Pero al concederles el lugar de un objeto, al aislarlas de las estructuras socioeconómicas, suponiendo por añadidura que las "ideas" funcionan de la misma manera que las estructuras, paralelamente y a otro nivel,[21] la "historia de las ideas" sólo encuentra bajo la forma de un "inconsciente", la inconsistente realidad donde sueña descubrir una coherencia *autónoma*. Lo que de hecho manifiesta, es el inconsciente de los historiadores, o más exactamente, del grupo al que pertenecen. La voluntad de definir *ideológicamente* la historia es propia de una élite social. Se funda en una división entre las ideas y el trabajo. Acostumbraba igualmente descuidar las relaciones entre las ciencias y sus técnicas, entre la ideología de los historiadores y sus prácticas, entre las ideas y su localización o las condiciones de su producción en los conflictos socioeconómicos de una sociedad, etcétera. Nada tiene de notable que esta división, resurrección y refuerzo de un "elitismo" ya muy marcado a finales del siglo XVIII (François Furet lo ha notado entre otros muchos), tenga por símbolo la yuxtaposición entre una "historia de las ideas" y una "historia económica".

La búsqueda de la coherencia propia de un nivel *ideológico* nos remite, pues, al *lugar* de los que la elaboran en el siglo XX. Gramsci nos indica sin duda alguna su verdadero alcance, cuando dejando a un lado la historia de las ideas, la sustituye por la historia de los "intelectuales orgánicos", grupo particular, donde analiza la relación entre la "posición" social que ocupan y los discursos con que la manifiestan.[22]

[21] El problema de ese paralelismo queda planteado, aun cuando como en el caso de Duby, el historiador se interese en una literatura como la "transposición" o el "reflejo" del grupo que es el objeto real de su estudio. Sería preciso medir el efecto propio de esta "transposición". La expresión literaria no es la transparencia de la vida social, sino su complemento y a menudo su revés (en la medida en que enuncia lo que se percibe como "faltante").

[22] Cfr. Antonio Gramsci, *Oeuvres Choisies*, Ed. Sociales, 1959, p. 432: "Cuando las diversas categorías de intelectuales tradicionales experimentan, con un 'espíritu de cuerpo', el sentimiento de su continuidad histórica ininterrumpida y de su calificación, se sitúan ellos mismos como autónomos e independientes del grupo social dominante. Esta autoposición trae consecuencias de largo alcance en el dominio ideológico y político: toda la filosofía idealista puede atribuirse fácilmente a esta posición tomada por el complejo social de los intelectuales..."

2. Prácticas históricas y praxis social

El examen de todos estos "modelos" (cuya lista y análisis podríamos prolongar) nos revela dos problemas conexos: el desvanecimiento de la ideología como una realidad que pueda ser explicada, y su reintroducción como una referencia en función de la cual se elabora una historiografía. Como *objeto* de estudio parece eliminada —o siempre menospreciada— por los métodos actuales de investigación. Por el contrario, se presenta como el *presupuesto* de "modelos" que caracterizan un tipo de explicación; está implicada en cada sistema de interpretación por las características que conserva, por los procedimientos que le son propios, por las dificultades técnicas que le salen al encuentro y por los resultados obtenidos. Dicho de otra manera, el que *hace historia* en la actualidad parece que ha perdido los medios de captar una afirmación de sentido como *objeto* de su trabajo, pero encuentra la misma afirmación en el modo de su propia *actividad*. Lo que desaparece del producto aparece en la producción.

Sin duda alguna, el término "*ideología*" ya no es conveniente para designar la forma como surge la significación en la óptica o "mirada" del historiador. El uso común de este término data del momento en que el lenguaje se objetivizó; cuando, recíprocamente, los problemas de sentido fueron remitidos al proceso de la operación y presentados en términos de selecciones históricas integradas en el desarrollo científico. Es necesario decir en seguida que se trata de una revolución fundamental, ya que coloca el *hacer* historiográfico en lugar del *dato* histórico. Cambia el significado de la investigación: de un sentido *revelado* por la realidad observada pasa al análisis de opciones o de organizaciones de sentidos *implicados* por operaciones interpretativas.

Esto no significa de ninguna manera que la historia renuncie a la realidad y se vuelva sobre sí misma para contentarse con examinar sus procesos. Más bien, como veremos, lo que ha cambiado es la *relación* con lo real. Y si el sentido no puede ser captado bajo la forma de un conocimiento particular que sería extraído de lo real o que le sería añadido, se debe a que todo "hecho histórico" es el resultado de una praxis, signo de un acto y por consiguiente afirmación de un sentido. Es resultado de procedimientos que han permitido articular un modo de comprensión con un discurso de "hechos".[23]

Antes de precisar más esta situación epistemológica que ya no nos permite buscar el sentido bajo la figura de una ideología más o de un *dato* de

[23] Se puede medir la evolución de la historiografía acerca de la noción de "hecho histórico" comparando la explicación de Henri-Irénée Marrou ("¿Qué es un hecho histórico?", en *L'Histoire et ses méthodes, op. cit.* pp. 1494-1500) y los problemas planteados por François Furet en J. Le Goff y P. Nora (ed), *Faire de l'histoire*, Gallimard, 1974, t. I, pp. 42-61.

la historia, es preciso recordar los indicios que aparecen en la historiografía actual. Volveremos a considerar, a través de estudios históricos, el problema planteado hace tiempo por la tesis clásica de Raymond Aron.[24] Pero no podemos contentarnos, como le pasaba a él, con captar la interpretación histórica únicamente al nivel de la filosofía implícita en los historiadores, porque llegaríamos a un juego indefinido de ideas relativizadas unas por otras, juego reservado a una élite y combinado con la conservación de un orden establecido. La organización de cada historiografía en función de ópticas particulares y diversas se refiere a *actos* históricos, fundadores de sentidos e instauradores de ciencias. Desde este punto de vista, cuando la historia toma en consideración el "hacer" ("hacer historia"), encuentra al mismo tiempo sus raíces en la acción que "hace la historia". Como el discurso no puede desolidarizarse hoy en día de su producción, tampoco lo puede de la praxis política, económica o religiosa que cambia las sociedades y que, en un momento dado, vuelve posible tal o cual tipo de comprensión científica.

De los "prejuicios" históricos a las situaciones que revelan ellos mismos

El alejamiento en el tiempo, y sin duda alguna una reflexión más epistemológica, nos permiten hoy en día descubrir los *prejuicios* que han ejercido presión en la historiografía religiosa reciente. Aparecen tanto en la selección de temas como en la determinación de objetivos del estudio. Pero cada vez se ven ligados a situaciones que fijan al historiador una posición particular frente a las realidades religiosas.

Así, los conflictos entre la Iglesia y el Estado, o los debates de la escuela "libre" contra la escuela laica, han traído, entre otros efectos, el resultado de privilegiar entre los fenómenos religiosos, a los que se presentaban bajo la forma de una oposición a las ortodoxias, y por consiguiente, de favorecer la historia de las "herejías" más bien que la de las instituciones eclesiásticas o de las "ortodoxias". No tanto las intenciones personales, sino más bien las localizaciones socioculturales, movilizan entonces el interés y el tipo de investigación.

Por ejemplo, el estudio de los principios del siglo XVI se ha dedicado más a la "prerreforma" que a las corrientes escolásticas, por lo demás mayoritarias e igualmente importantes. Se aborda al "humanismo" bajo el aspecto de una ruptura con la tradición cristiana, y no se le inscribe en la

[24] *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur es limites de I' objectivé historique*, Vrin. 1938. Las mismas tesis son repetidas en *Dimensions de la conscience historique*. Plon, 1961.

prolongación de la patrística, o de los reformismos sucesivos, o de una serie de retornos a la antigüedad a lo largo de la Edad Media.[25] Del mismo modo, se ha identificado al siglo XVII religioso con el jansenismo, "rebelión" profética, siendo así que es uno de los fenómenos de la época y que muchos de los elementos considerados como característicos del jansenismo se encuentran en otras corrientes espirituales.[26] O bien, de la obra de los grandes "sabios" de los siglos XVI y XVII, se han retirado los escritos teológicos o exegéticos, considerados como restos de épocas superadas, indignas de interesar a una sociedad progresista, etcétera.[27]

El análisis cortaba, pues, en el tejido de la historia, "temas" conformes a los lugares de observación. No nos admiremos de que los estudios que tratan de corregir ese tipo de cortes, para establecer otros, provengan no solamente de tradiciones *ideológicas"* diferentes, sino de *lugares* yuxtapuestos y a menudo opuestos a las primeras, por ejemplo de medios eclesiásticos o de centros extraños al ambiente de la Universidad francesa.

De este tipo son las reseñas del P. Bernard-Maître y de otros, hasta el gran libro de M. Massaut sobre los teólogos "conservadores" de principios del siglo XVI;[28] los trabajos del P. de Lubac o del P. Bouyer sobre la repetición de la exégesis apostólica y patrística en el humanismo erasmiano;[29] los de Gilson sobre el vocabulario tradicional adoptado por Descartes;[30] los de Bremond, o de tantos otros después de él, sobre el vasto repertorio de corrientes místicas, una de las cuales es el jansenismo. La aportación considerable de estos estudios no esfuma su carácter más o menos discretamente apologético. Tal vez, la misma riqueza de su contenido se hizo posible gracias a este aspecto de réplica o de cruzada, que los asemejaba a un caballo de Troya.

[25] Cfr. la obra magistral de A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'ltalie*, 1494-1517, Droz, 1916, y toda su posteridad.

[26] Tradición universitaria que corresponde al rechazo del jansenismo por la enseñanza académica, que dura hasta mediados del siglo XIX y se mantiene hasta la vigorosa síntesis de Antoine Adam, *Du mysticisme à la révolte. Les Jansénistes du XVIIe siècle, Fayard*, 1968.

[27] Un indicio entre muchos: el lugar concedido a los *Theological Manuscripts* (ed. H. McLachlan, Liverpool, 1950) en la interpretación de la obra de Newton. Alexandre Koyré especialmente ha modificado las perspectivas (cfr *Du monde clos é l'univers infini*, PUF, 1961). En nuestros días se hará hincapié en que la ciencia occidental ha sido elaborada en función de debates teológicos y que, por ejemplo, se halla en relación intrínseca con el dogma de la Encarnación; cfr. Alexandre Kojève, "El origen cristiano de la ciencia moderna", en *Mèlanges Alexandre Koyré*, Hermann, 1964, t. II, pp. 295-306.

[28] Henri Bernard Maître, "Los 'Teologastros' de la Universidad de París en tiempos de Erasmo y de Rabelais", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 27, 1965, pp. 248-264; Jean-Pierre Massaut, *Josse Clichtove, I'humanisme et la rèforme du clergé*, Les Belles Lettres 1968.

[29] Louis Bouyer, *Autour d' Erasme, Études sur le christianisme des Humanistes catholiques*, Paris, 1955; Henri de Lubac, Exégèse médiévale, Aubier, t. IV, 1964.

[30] Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1951.

La marca de los compartimentos socioideológicos es particularmente visible en la historiografía religiosa francesa. Es un rasgo, muchas veces subrayado, de la sociedad francesa. Los trabajos científicos nos revelaban la posición universitaria en esta materia. Privilegiaban a los "católicos liberales" sobre los "católicos intransigentes" (con excepción de la obra de René Rémond, estos últimos han sido estudiados por ingleses o norteamericanos, que no se interesan del mismo modo en los problemas franceses);[31] o bien daban la preferencia al "modernismo" científico o social, "sobre el integrismo" (cuyo interés histórico acaba de ser demostrado por Poulat).[32] Los debates internos de la sociedad francesa han traído consigo un fixismo historiográfico, y durante mucho tiempo, la reproducción indefinida de cortes *formales*, cuando ya una erudición nueva modificaba el *contenido*.

Esta esquematización traía como efecto el reempleo actual de los "partidos" opuestos de antaño —reformados contra católicos, jansenistas contra jesuitas, modernistas contra integristas, etcétera— y las banderas provenían más de las situaciones socioculturales que de las convicciones personales. Las polémicas antiguas organizaban la investigación científica sin saberlo. Los historiadores se "metían en la sotana, el hábito o la toga de sus predecesores, sin darse cuenta que se trataba de vestimentas de controversistas o de predicadores que defendían cada uno su causa".[33]

Algunos silencios atestiguan hoy en día la huella de este pasado reciente, aun en estudios magistrales sobre la sociedad y el pensamiento clásicos: discreción de Goubert en lo referente a las teologías[34] o aun a la religión;[35] ausencia de referencias a la literatura religiosa en la interpretación que Foucault nos da del *episteme* clásico.[36] Pero también, y recíprocamente, silencio del abate Cognet sobre la historia socioeconómica en la *Espiritualidad moderna*,[37] o bien, por el contrario, en muchos trabajos consagrados a las temporalidades de las abadías, la presión social que hacía que muchos clérigos historiadores no prestaran atención a la vida religiosa de esas mismas abadías.

[31] Cfr. René Rémond, *La Droite en France de 1815 à nos jours*, Aubier,1954. Se tienen las perspectivas anglo-americanas con Richard Griffiths; *The Reactionary Revolution*, Londres, 1966; Eugen Weber, *L'Action française*, Stock, 1962; etcétera.
[32] Emile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, 1969, y el debate que sostuvo con Paul Droulers, en *Archives de Sociologie des Religions*, 28, 1969, pp.131 -152.
[33] Lucien Febvre, *Au coeur Religieux du XVI^e siècle*, Sevpen, 1957, p. 146.
[34] En *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Sevpen, 1960.
[35] En *l'Ancien Régime*, t. I, A. Colin, 1969.
[36] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966, cap. -IV.
[37] L. Cognet, *La Spiritualité moderne*, Aubier, 1966, y la reseña de M. Venard en la *Rev. d' Hist. de l'Egl. de France*, 54, 1968, pp. 101-103.

Liberados de situaciones conflictivas que se alejan cada vez más de nosotros, nos es más fácil descubrir su huella en los estudios arriba citados. Nosotros mismos estamos ya en otro lado. A medida que se borran las divisiones que todavía ayer organizaban a una época y a su historiografía, estas últimas pueden ser analizadas en los mismos trabajos de aquel tiempo. La terminación de un período aumenta nuestra lucidez, pero esta comprensión, que se considera "mejor" y que será en lo sucesivo la nuestra, se debe al hecho de que nosotros mismos nos hemos desplazado; nuestra situación nos permite conocer la de ellos de una manera muy diferente a como ellos la conocieron.[38]

Lo que hace posible la relativización de los debates de ayer, y por lo tanto, la identificación de las presiones que ejercieron sobre el discurso científico, es la posición nueva de la religión en nuestra sociedad.

Lejos de ser una fuerza, una amenaza, un conjunto de grupos y de cuerpos constituidos, como ocurría ayer, el cristianismo francés se libera hoy en día de su pesantez social al salirse de compartimentos cerrados. Deja de constituir lugares propios, vigorosos pero cerrados, en la nación. Se convierte en una región mal definida y mal conocida de la cultura francesa. Una historiografía religiosa *puede* ahora convertirse en el objeto de un nuevo exotismo, semejante al que conduce al etnólogo hacia los "salvajes" del interior o hacia la brujería francesa. Socialmente, el cristianismo existía más intensamente cuando se le concedía menos lugar ayer en el *tiempo* que el que se le concede hoy en el *mundo*. Podía uno callarse o ser parcial, cuando se trataba de enfrentamientos, de adversarios o de grupos encerrados en su vitalidad propia. Ahora se dice que ya no constituye una fuerza, y que por necesidad se ha "abierto", "adaptado" y conformado a una situación donde se convierte en el *objeto* de una curiosidad "imparcial" y en signo lejano de "valores".[39]

La renovación de la historia religiosa no significa, pues, un avance del cristianismo, sino la disolución de sus instituciones y sus doctrinas en las nuevas estructuras de la nación, el paso de un estado de cuerpo opaco y resistente a un estado de transparencia y movimiento.

[38] Cfr. las observaciones de D. Julia, P Levillain, D. Nordman y A. Vauchez, "Reflexiones acerca de la historiografía francesa contemporánea", en *Recherches et Débats*, 47, 1964, pp. 79-94.
[39] Acerca del interés etnológico y folclórico, que es el único que se presta ahora a la religión, y que explica a la vez la naturaleza de una nueva "curiosidad" y la renovación de los estudios acerca de las ideologías (en lo sucesivo tenidas por increíbles, pero portadoras de un simbolismo que debe descifrarse), cfr. M. de Certeau, *La Culture au pluriel*, col. 10/18, 1974, pp. 11-34: "Las Revoluciones de lo *creíble*".

Los "prejuicios" de la historia o de los historiadores desaparecen cuando se modifica la situación a la que se referían. La organización ayer viviente de una sociedad, incrustada en la óptica de sus historiadores, se cambia entonces en un *pasado* que puede ser estudiado. La organización cambia de condición: deja de estar del lado de los autores, como aquello en función de lo cual pensaban y se pasa del lado del objeto, al cual nosotros, nuevos autores, debemos convertir en pensable. En función de *otra* situación nos es ahora posible examinar como "prejuicios" las circunstancias de una época y el modo de comprensión de nuestros predecesores, rehabilitar las relaciones con otros elementos de la misma época e inscribir su historiografía en la historia que constituye el objeto de nuestra propia historiografía.[40]

Según este modo de ver las cosas, los modos de comprensión de la historiografía de ayer se encuentran en la misma posición que las ideologías o las creencias cristianas. Estas últimas representan solamente a la distancia mayor recorrida por la convicción que proporcionaba a un pasado sus principios de inteligibilidad y que hoy en día debe ser comprendido según otros puntos de referencia. La separación entre estas dos posiciones nos está señalando el problema mismo del proceso histórico: la relación entre el "sentido" que se ha convertido en un objeto, y el "sentido" que permite actualmente comprenderlo.

Desde el momento en que se busca el "sentido histórico" de una ideología o de un acontecimiento, se encuentran no solamente métodos, ideas o una manera de comprender, sino la sociedad a la que se refiere la definición de lo que tiene "sentido".

Si existe, pues, una *función histórica* que especifica la confrontación incesante entre un pasado y un presente, es decir, entre lo que organizaba a la vida o al pensamiento y lo que permite hoy en día pensarlo, existe también una *serie indefinida de "sentidos históricos "*.

Las creencias nos ofrecen un caso extremo de la relación entre dos sistemas de comprensión a través del paso de una sociedad todavía religiosa (la del siglo XVI, por ejemplo) a una sociedad, la nuestra, donde lo "pensable" se ha secularizado.

[40] El problema consiste en saber qué acontecimiento o qué mutación sociopolítica *vuelve posible*, según el punto de vista de la historiografía del siglo XX, un análisis análogo al que R. Mousnier dedicó en estos últimos años a los historiadores del siglo XVIII. Pero sin duda es necesario invertir los términos de la cuestión: un nuevo *punto de vista* científico es precisamente uno de los indicios por donde se expresa y se encuentra un "acontecimiento".

3. La historia, discurso y realidad

Dos posiciones de lo real

Si recapitulamos todas estas aportaciones, la situación de la historiografía nos presenta la interrogación sobre lo real en dos posiciones muy diferentes en el proceso científico: lo real como *conocido* (lo que el historiador estudia, comprende o "resucita" en una sociedad pasada) y lo real como *implicado* por la operación científica (la sociedad actual a la que se refieren la problemática del historiador, sus procedimientos, sus modos de comprensión y finalmente una práctica del sentido). Por una parte, lo real es el *resultado* del análisis, y por otra, es su *postulado*. Estas dos formas de la realidad no pueden ni eliminarse ni reducirse la una a la otra. La ciencia histórica se apoya precisamente en su relación mutua. Su objetivo propio es el desarrollo de esta relación en un discurso.

Evidentemente, siguiendo los períodos o los grupos, la ciencia histórica se moviliza de preferencia hacia uno de los dos polos. Hay, en efecto, dos especies de historia, según prevalezca la atención a una de las dos posiciones de lo real. Y aun cuando los casos en que hay mezcla de las dos especies superan a los casos puros, cada especie puede ser fácilmente reconocida. Un primer tipo de historia se interroga sobre lo *pensable* y sobre las condiciones de su comprensión; el otro pretende llegar a lo *vivido*, exhumado gracias al conocimiento del pasado.

La primera problemática examina la capacidad de convertir en pensables a los documentos que ha encontrado el historiador. Obedece a la necesidad de elaborar modelos que permitan constituir y comprender series de documentos: modelos económicos, modelos culturales, etcétera.

Esta perspectiva, cada vez más común en nuestros días, conduce al historiador a las hipótesis metodológicas de su trabajo, a su revisión a través de intercambios pluridisciplinares; a principios de inteligibilidad capaces de instaurar pertinencias y de producir "hechos", y finalmente a una situación epistemológica presente en el conjunto de las investigaciones características de la sociedad donde trabaja.[41]

La otra tendencia favorece la relación del historiador con lo vivido, es decir la posibilidad de revivir o de "resucitar" un pasado. Quiere restaurar lo olvidado y encontrar a los hombres a través de las huellas que han dejado. Implica además un género literario propio: el relato; mientras que la primera, mucho menos descriptiva, se enfrenta más bien con series de donde saldrán diferentes tipos de métodos.

[41] Cfr. en particular la nueva serie de los *Annales ESC* (desde 1969), o *The Journal of Interdisciplinary History*, 1970,MIT Press (USA).

Entre estas dos formas hay tensión, pero no oposición. Porque es un hecho que el historiador se halla en una posición inestable. Si da la prioridad a un resultado "objetivo", si intenta colocar en su discurso la realidad de una sociedad pasada y si desea devolver la vida a un desaparecido, reconoce siempre en toda reconstrucción el orden y el efecto de su propio trabajo. El discurso destinado a decir *lo otro* sigue siendo *su* discurso y el espejo de su operación. Por el contrario, cuando vuelve a sus prácticas y examina sus postulados para renovarlos, el historiador descubre presiones que se originan más allá de su presente y que se remontan a organizaciones anteriores, de las cuales su trabajo es el síntoma, no la fuente. Así como el "modelo" de la sociología religiosa implica (entre otras cosas) la condición nueva de la práctica o del conocimiento en el siglo XVII, no de otra manera los métodos actuales llevan consigo, disimulados como acontecimientos y cambiados en códigos o en problemáticas de la investigación, antiguas estructuraciones e historias olvidadas.

Fundada, pues, en el rompimiento entre un pasado, que es su objeto, y un presente, que es el lugar de su práctica, la historia no cesa de encontrar al presente en su objeto y al pasado en sus prácticas. Está poseída por la extrañeza de lo que busca, e impone su ley a las regiones lejanas que conquista y cree darles la vida.

Lo intermedio, situación de la historia y problema de lo real

Un trabajo incesante de diferenciación (entre acontecimientos, entre períodos, entre aportaciones, entre series, etcétera) es, en historia, la condición que permite relacionar elementos distintos, y por lo tanto, comprenderlos: Este trabajo se apoya en la diferencia que existe entre un presente y un pasado. Supone siempre al acto que presenta una novedad y se separa de una tradición para considerarla como un objeto de conocimiento . El corte decisivo en cualquier ciencia (una exclusión es siempre necesaria cuando se procede con rigor) toma en historia la forma de un *límite* original que constituye a una realidad como "pasada", y que se explícita en las técnicas proporcionadas a la tarea de "hacer historia". Ahora bien, este corte parece ser negado por la operación a la que da origen, puesto que lo "pasado" regresa a la práctica historiográfica. El muerto resucita dentro del trabajo que postulaba su desaparición y que postulaba también la posibilidad de analizarlo como objeto.

La condición de este límite, *necesario y negado* a la vez, caracteriza a la historia como ciencia *humana*. Es "humana", no en cuanto tiene al hombre por objeto, sino porque su práctica reintroduce en el "sujeto" de la ciencia lo que ya había distinguido como su objeto. Su funcionamiento nos

envía del uno al otro polo de lo "real". La *actividad* productora y el período *conocido* se alteran recíprocamente. El corte que había puesto entre ellos una decisión generadora de trabajo científico (y fuente de "objetividad") comienza a tambalearse. Se invierte, se desplaza, avanza. Este movimiento se debe precisamente al hecho de que el corte ha sido impuesto y no puede ser sostenido.

En el curso del movimiento que desplaza los términos de la relación inicial, la misma relación es el lugar de la operación científica. Pero es un lugar cuyas mutaciones, como un corcho que flota en el agua, siguen los movimientos más vastos de las sociedades, sus revoluciones económicas y políticas, las relaciones complejas entre generaciones o entre clases, etcétera. La relación científica reproduce el trabajo que asegura a unos grupos el dominio sobre otros hasta convertirlos en objeto de posesión; pero da testimonio también del trabajo de los muertos, el cual, gracias a una especie de energía cinética, se perpetúa silenciosamente junto con la supervivencia de estructuras antiguas, "continuando", dice Marx, "su vida vegetativa" (*Fortve-getation*).[42]

El historiador no escapa ni del estado latente ni de la pesadez de un pasado que todavía está ahí (inercia que el "tradicionalista" llamará "continuidad", con la esperanza de presentarla como la "verdad" de la historia). Ya no puede hacer abstracción de los distanciamientos y de las exclusiones que definen la época o la categoría social a la que pertenece. En su operación, las permanencias ocultas y las rupturas instauradoras se amalgaman. Y esto lo demuestra claramente la historia, puesto que tiene por objeto diferenciarlas.[43] La frágil y necesaria frontera entre un objeto pasado y una praxis presente comienza a tambalearse desde el momento en que al postulado ficticio de un *dato* que debe ser comprendido, lo sustituye el examen de una *operación* siempre afectada por determinismos y que siempre puede ser reconsiderada, siempre dependiente del lugar donde se efectúa dentro de una sociedad, y por lo tanto especificada por problemas, métodos y funciones propias.

La historia se desarrolla, pues, allí, en esas fronteras donde una sociedad se une con su pasado y con el acto que lo distingue de él; en las líneas que trazan la figura de una actualidad al separarla de su *otro*, pero que borran o modifican continuamente el retorno del "pasado". Como en la pintura de Miró, el rasgo que dibuja las diferencias con contornos precisos y hace posible una escritura (un discurso y una "historicización") se ve atravesado por un movimiento contrario. Hay vibración de límites. La rela-

[42] Karl Marx, *Das Kapital*, Berlín, 1947, t. I, p. 7 (primer prefacio); cfr. *Oeuvres*, Pléiade, 1965, t. I, p. 549.

[43] Esto es lo que ha hecho notar insistentemente M. Foucault, en particular en *L'Archéologie du savoir*, 1969, pp. 16-17.

ción que organiza la historia es una referencia cambiante en la que ninguno de los términos puede considerarse como estable.

La relación con el otro

Esta situación fundamental se revela en nuestros días de muchas maneras que se refieren a la forma o al contenido de la historiografía.

Por ejemplo, el análisis de una duración breve o larga, socioeconómica o cultural, se ve precedido, en las obras de historia, de un *Prefacio* donde el historiador narra las etapas de su investigación. El libro, compuesto de dos mitades desiguales, pero simbólicas, une a la historia de un pasado, el itinerario de un proceso. Ya Lucien Febvre inauguraba la presentación de su Lutero con el examen de su propia situación como historiador en la serie de estudios consagrados al mismo objeto (1928). Él se inscribía en la evolución de una historia presente, al mismo tiempo que colocaba a Lutero en una serie análoga más antigua. Posteriormente, el historiador ya no sólo precisa el lugar desde donde habla, sino los movimientos que ha hecho, o el trabajo que ha realizado en su metodología y en su problemática. Pierre Vilar y Emmanuel Le Roy Ladurie, cuyas obras dominan la historiografía presente, yuxtaponen el trazo de una curva metodológica de sus trabajos a la de las transformaciones estructurales de Cataluña o del Languedoc durante cuatro siglos.[44]

La verdad de la historia está en un "estado intermedio" impuesto por una obra incapaz de crear un objeto que sustituya a esta relación. En Soriano, el análisis de los cuentos de Perrault se convierte en relato o en confesión de una búsqueda, de manera que el objeto del estudio, fragmentado por sondeos metodológicos heterogéneos, encuentra su unidad en la operación donde se combinan sin cesar las acciones del autor y las resistencias de su material.[45] Con esta tensión interna, nervio de la explicación histórica, debemos relacionar otro aspecto no menos sorprendente de las investigaciones actuales: la confrontación de un método interpretativo con su "otro", o más precisamente, la evidencia de la relación que mantiene un modo de comprensión con lo incomprensible que "ha hecho resaltar". Por ejemplo, la inmensa erudición cultural de Alphonse Dupront encuentra por todas partes en la historia un "pánico", profundidad salvaje y sagrada. Si alguna vez esta "alma pánica del colectivo", este impulso original, o esta opacidad neutra de una "mentalidad colectiva", toma el aspecto de un punto de referencia, de un significado, o de una base de la

[44] Emmenuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, Sevpen, 1966, t. I, pp. 7-11, y sobre todo Pierre Vilar, *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, Sevpen, 1962, t. I, pp. 11-38.

[45] Marc Soriano, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, 1968.

historia, se debe a una especie de ficción que se apoya en los puntos de vista más discutibles de Otto o de Jung. Porque, en realidad, éste "pánico" es el nombre que un conocimiento prodigiosamente extendido da a su propio límite, a lo desconocido que revela y encuentra en su avance, a todo lo ignorado que hace aparecer el progreso de una ciencia. Una dimensión de la historia se señala (y no se elimina, como en otras partes) por un "irracional" proporcionado a la investigación que se ha colocado bajo el signo de un conocimiento de las ideas y de las formas culturales: "Lo no histórico, dice Dupront, es indispensable a lo histórico".[46]

Pierre Vilar presenta un fenómeno análogo: la existencia misma del tema de su trabajo –Cataluña– es el enigma que hace surgir un riguroso análisis socioeconómico.

¿Cómo se constituye Cataluña como unidad propia? ¿Cómo cambia esta unidad con la aparición, también problemática, de la unidad "española"? En estos problemas, la notable demostración de P. Vilar, que convierte la teoría económica en análisis histórico para captar una "historia profunda" partiendo de las variaciones económicas, encuentra su *otro*. Se topa con continuos enigmas: "la formación de grupos con fuerte conciencia de comunidad", la naturaleza de la "personalidad regional" o nacional, el sentido de un "querer político".[47] El rigor de su interpretación libera, como un resto o como *lo que se le vuelve* incomprensible, a la unidad de conciencia cuyas condiciones y funcionamiento han sido, sin embargo, tan vigorosamente aclaradas.

No debe sorprendernos que el problema abierto por la irrupción del otro en los procesos científicos aparezca igualmente en sus *objetos*. La investigación no busca únicamente comprensiones que salgan bien. Regresa a los objetos que ya no comprende. Se da cuenta de lo que va perdiendo al fortificar sus exigencias y sus métodos. La *Historia de la locura* nos indica el momento en que un cientificismo inflado tiene que enfrentarse con zonas que había considerado como un desperdicio o como un revés incomprensible.[48] La ciencia histórica ve crecer las regiones silenciosas de

[46] En *Revue de Synthèse*, núm 37-39, p. 329. Cfr. también algunos estudios particularmente importantes "Lourdes, perspectivas de una sociología de lo sagrado", en *La Table ronde*, 125, mayo 1958, pp. 74-96; "Problemas y métodos de una historia de la psicología colectiva", en *Annales ESC*, 16, 1961, pp. 3-11; "Formas de la cultura de las masas; de la queja política a la peregrinación tumultuosa (siglos XVIII-XX)", en *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Mouton, 1968, pp. 149-167.

[47] P. Vilar, *La Catalogne...*, *op. cit.*, t. I, Prefacio, pp. 36-37. La confrontación entre expresión cultural y estructuras económicas es particularmente rica (debido al mismo objeto estudiado) en "El Tiempo del Quijote" (*Europe*, enero 1956, pp. 3-16); "Los primitivos españoles del pensamiento económico" (*Mélanges M. Bataillon*, 1962, pp.261-284); o, desde un punto de vista más metodológico, en "Marxismo e historia en el desarrollo de las ciencias humanas" (*Studi storici*, 1, núm. 5, 1960, pp. 1008-1043).

[48] M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l' âge classique*, Plon, 1961 (nueva edición, Gallimard, 1972).

donde ha estado ausente. Es también el momento en que otras ciencias hacen el balance de las molestias que les han producido sus propios éxitos. El libro de Michel Foucault nos presenta esta interrogante. Lo expresa a través de un objeto *perdido* por la historia, pero que no se puede suprimir: la locura, constituida por todo lo que ha excluido la razón. Ciertamente, si consideramos todo esto, el esfuerzo del autor para devolver a la locura su lenguaje propio tiene que resultar un fracaso y contradecirse; el autor vacila entre la "recuperación" de la locura bajo el signo de un nuevo tipo de comprensión y el crecimiento indefinido del signo abstracto (la locura) destinado a designar un casillero vacío incapaz de ser llenado por la historiografía.[49] Pero queda este hueco abierto delante de la razón científica bajo la forma de objetos que la razón rodea sin decidirse a atacarlos. Los estudios consagrados a la brujería, al milagro, a la locura, a la cultura "salvaje", etcétera, se han multiplicado desde entonces. Señalan un enfrentamiento donde la etnología y el psicoanálisis han permitido a la historia explicitar su inquietante extrañeza.

La "razón" científica está indisolublemente unida a la realidad que encuentra a su sombra y a su otro en el momento en que los excluye.

Esta movilización de la historiografía hasta los límites que especifican y relativizan su discurso, se reconoce todavía bajo la forma, más epistemológica, de trabajos consagrados a los modos de *diferenciación* entre las ciencias. También aquí Michel Foucault tiene valor de signo. Volviendo a tomar análisis anteriores, principalmente los de Canguilhem, nos muestra cómo la historia se divide (y se define) en función de una combinación sincrónica de discursos que se contradistinguen mutuamente y se refieren a reglas comunes de diferenciación.[50] Pase lo que pase con las posiciones propias del autor, su obra describe y precipita el movimiento que lleva a la historia a convertirse en un *trabajo sobre el límite*: a situarse en relación con otros discursos, a plantear la discursividad en su relación con un eliminado, a medir los resultados en función de objetos que se le escapan; pero también a establecer continuidades al aislar las series, a precisar métodos al distinguir los distintos objetos que se captan en un mismo hecho, a revisar y a comparar las periodizaciones diferentes que hacen aparecer diversos tipos de análisis, etcétera. En lo sucesivo, "el problema ya no está en la tradición y en las huellas, sino en la división y en el límite".

Hablemos de *límite* o de diferencia más bien que de *discontinuidad* (término demasiado ambiguo porque parece postular la evidencia de un corte en la realidad). Entonces podremos decir que el límite se convierte

[49] Cfr. a este respecto, las agudas observaciones de Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, pp. 51-97 ("Cogito e historia de la locura").
[50] M. Foucault, *L'Archeólogie du savoir op. cit.*, pp. 29-101: "Las regularidades discursivas".

"en instrumento y objeto de investigación a la vez".[51] Este concepto operatorio de la práctica historiográfica, es el instrumento de su trabajo y el lugar de su examen metodológico.

El discurso de la historia

Un paso más, y la historia será enfocada como un texto que organiza unidades de sentido y lleva a cabo transformaciones cuyas reglas pueden determinarse. En efecto, si la historiografía puede recurrir a los procedimientos semiológicos para renovar sus prácticas, ella misma se les ofrece como un objeto, en cuanto constituye un *relato* o un discurso propio.

Tal vez hasta ahora los ensayos consagrados a la historia desde esta perspectiva no son totalmente convincentes en cuanto postulan la univocidad del género "histórico" a través de los siglos. Así lo hace Roland Barthes cuando se pregunta si "la narración de acontecimientos pasados, sometida... a la sanción de la 'ciencia' histórica, colocada bajo la caución imperiosa de lo 'real', justificada por principios de exposición 'racional'... difiere verdaderamente, por algún rasgo específico, por una pertinencia indudable, de la narración imaginaria, tal como nos la presenta la epopeya, la novela o el drama".[52] Querer responder a esta pregunta basándose únicamente en el examen de algunos "historiadores clásicos" –Herodoto, Maquiavelo, Bossuet y Michelet–, ¿no es acaso suponer demasiado pronto la homología de todos esos discursos; aprovechar con demasiada facilidad los ejemplos más inmediatos de la narración, muy alejados de las investigaciones presentes; tomar el discurso fuera del gesto que lo constituye en una relación específica con la realidad (pasada) de la que se distingue, y no tener en cuenta, por consiguiente, las modalidades sucesivas de dicha relación; finalmente, negar el movimiento actual que convierte al discurso científico en la exposición de las condiciones de su producción, más bien que en la "narración de los acontecimientos pasados"?

Resulta que a través de las obras "clásicas", la condición de un escrito "histórico" parece definida por una combinación de *significaciones* únicamente articuladas y presentadas en términos de *hechos*. Para Roland Barthes, en efecto (si omitimos los detalles de su argumentación lingüística), los "hechos" de que habla la historia funcionan como indicadores. Gracias a las relaciones establecidas entre hechos, o a la elevación de ellos al valor de síntomas para una época entera, o a la "lección" (moral o política) que orga-

[51] *Ibid.*, pp. 12 y 17.
[52] Rohnd Barthes, "El Discurso de la historia" en *Social Science information*, VI, 4, 1967, pp. 65-75... Debe compararse con "El efecto de lo real", del mismo autor, en *Communications*, 11, 1968, pp. 84-90, y "*La Escritura del acontecimiento*", en *Communications*, 12, 1968, pp. 108-113.

niza al discurso entero, hay en cada historia un *proceso de significación* que tiende siempre a "completar" el sentido de la historia: "el historiador es el hombre que reúne no tanto hechos sino significantes".[53] Da la impresión de contar *hechos*, siendo así que en realidad enuncia *sentidos*, que por lo demás remiten lo *notado* (lo que el historiador retiene como propio) a una concepción de lo *notable*. El *significado* del discurso historiográfico son las estructuras ideológicas o imaginarias, que se ven afectadas por un referente exterior al discurso, inaccesible en sí mismo. R. Barthes llama "efecto de lo real" al artificio del discurso historiográfico, que consiste en ocultar bajo la ficción de un "realismo", una manera, necesariamente interna al lenguaje, de plantear un discurso. "El discurso histórico no sigue a lo real, únicamente lo significa al no dejar de repetir *así pasó*, sin que esta aserción pueda ser nunca otra cosa sino el revés significado de toda la narración histórica".[54]

Evocando "el prestigio del *así pasó*" a propósito de la historia, R. Barthes lo pone en relación con el desarrollo actual de la novela realista, del diario íntimo, de la nota periodística, de los museos, de la fotografía, de los documentales, etcétera. Todos estos discursos se apoyan, en efecto, sobre algo *real* perdido (pasado); reintroducen como *reliquia*, en el interior de un *texto* cerrado, la realidad que se ha desterrado del lenguaje. Parece que las palabras, al no poder ser ya acreditadas por una relación efectiva con las cosas que designan, se han hecho más aptas para formular sentidos en cuanto se ven menos limitadas por una adhesión a lo real . Así, más bien que un retorno a lo real, el "realismo" expresa la disponibilidad de una multitud de palabras hasta ahora destinadas a hechos particulares que en lo sucesivo pueden utilizarse en la producción de leyendas o de ficciones. Porque el vocabulario de lo "real" pasa a ser parte del material verbal que puede organizarse en el enunciado de un pensable o de un pensado. Ya no tiene el privilegio de ser el afloramiento de hechos, de permitir que emerja a través de ellos una Realidad profunda, ni de ser por eso mismo aureolada con el poder de "expresar" a la vez la "cosa misma" y el Sentido que vendría en ella.

Desde este punto de vista, podemos decir que "en lo sucesivo el signo de la Historia es no tanto lo real sino lo inteligible".[55]

Pero no se trata de cualquier inteligible. "El desvanecimiento de la narración en la ciencia histórica actual" da testimonio de la prioridad concedida por esta ciencia a las condiciones en las que elabora lo "pensable" (tal es el sentido de todo el movimiento "estructuralista"). Y este análisis,

[53] R. Barthes, "El discurso de la historia", *op. cit.*, p. 65.
[54] *Ibid.*, pp. 73-74.
[55] *Ibid.*, p. 75. En la "ilusión referencial", de lo *real*, en el "realismo", R. Barthes descubre una nueva *verosimilitud* ("El efecto de lo real", *op. cit.*, p. 88). Esto "real" es la connotación de un *pensable*.

que se refiere a los métodos, es decir, a la producción de sentidos, no puede disociarse, en historia, de un lugar y de un objeto: El lugar es, a través de los procedimientos, el acto presente de esta producción y la *situación* que hoy lo vuelve posible al determinarlo; el objeto son las condiciones en las cuales una u otra *sociedad* se han dado un sentido por un trabajo, que es, a pesar de todo, determinado. La historia no es una crítica epistemológica. Siempre quedará como un relato. Nos cuenta su propio trabajo y, al mismo tiempo, el trabajo que puede leerse en un pasado. Y por lo demás no comprende a este último sino aclarando su propia actividad productora, y recíprocamente, la historia se comprende a sí misma en el conjunto y en la sucesión de producciones, de las cuales ella misma es un efecto.

Si, pues, el relato de "lo que pasó" desaparece de la historia científica (para extenderse, por el contrario, en la historia vulgarizada), o si la narración de los hechos toma la apariencia de una "ficción" propia de cierto tipo de discurso, no tendríamos derecho a concluir que la referencia a lo real comienza a desvanecerse. Más bien la referencia se ha desplazado. Ya no se nos da inmediatamente con los *objetos* narrados o "reconstituidos". Está implicada en la *creación* de "modelos" (destinados a volver "pensables" a los objetos) proporcionados a *prácticas*, en la confrontación con lo que les *resiste*, los limita y hace alusión a otros modelos, finalmente en la elucidación de *lo que ha vuelto posible* a esta actividad al inscribirla en una economía particular (o histórica) de la producción social.

Desde este punto de vista, se puede pensar con A.J. Greimas, que frente a los modelos capaces de informarnos del funcionamiento de un lenguaje, o si se prefiere, frente al análisis de las combinaciones *posibles* en la organización y la transformación de elementos en número finito, lo histórico aparece ante la formulación estructuralista "como una limitación de sus posibilidades de manifestación". Así como la estructura atómica, nos dice, se concibe fácilmente como una posibilidad entre las combinaciones de las que el universo actualmente manifestado no es sino una realización parcial, la estructura semántica, imaginada como un modelo análogo, permanece abierta y solamente puede ser clausurada por la historia.[56]

El *límite* se encuentra en el centro de la ciencia histórica y designa al *otro* de la razón o de lo posible. Bajo esta figura lo real reaparece en el interior de la ciencia. Pudiera ser, sin embargo, que la distinción entre ciencias "exactas" y ciencias "humanas" ya no pasara como una diferencia en la formalización o en el rigor de la verificación; más bien las disciplinas se distinguen según el lugar que otorgan, unas a lo *posible*, otras al *límite*.

[56] A.J. Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*, Seuil, 1970, p. 111. Cfr. todo el capítulo, "Historia y estructura" pp. 103-116.

En todo caso, existe sin duda alguna una fascinación provocada por el límite, que va unida al oficio del etnólogo o del historiador, o lo que es casi lo mismo, una fascinación provocada por el *otro*.

Pero el límite no es solamente lo que encuentra constantemente delante de sí el trabajo histórico organizado por la voluntad de volver pensable una cosa; también se relaciona con el hecho de que cada proceso interpretativo ha tenido que ser *bien establecido* para poder definir los procedimientos proporcionados a un modo de comprensión. Una nueva determinación de lo "pensable" supone, más allá de ella misma, situaciones económicas y socioculturales que la han vuelto posible. Toda producción de sentido da testimonio de un acontecimiento que ocurrió y que la ha permitido. Aun las ciencias exactas se ven obligadas a exhumar su relación con una historia, es decir el problema de la relación entre su discurso y lo que implica sin decirlo –entre una coherencia y una génesis. En el discurso histórico, la interrogación sobre lo real vuelve, pues, no sólo con la articulación necesaria entre los posibles y sus limitaciones, o entre los universales del discurso y la particularidad unida a los hechos (cualquiera que sea su clasificación);[57] sino vuelve también bajo la forma del *origen postulado* por el desarrollo de un modo de lo "pensable". La práctica científica se apoya en una praxis social que no depende del conocimiento. El espacio del discurso nos remite a una temporalidad diferente de la que organiza las significaciones según las reglas clasificatorias de la conjugación. La actividad que produce al sentido y que establece una inteligibilidad del pasado, es también el síntoma de una actividad *experimentada*, el resultado de acontecimientos y de estructuraciones que ella misma cambia en objetos pensables, la representación de una génesis organizadora que se le escapa.

4. La historia como mito

La historia caería en ruinas sin la clave de toda su arquitectura: la articulación del acto que ella establece con la sociedad que ella refleja; el corte, constantemente puesto en tela de juicio, entre un presente y un pasado; la doble condición del objeto que es un "efecto de lo real" en el texto y lo no dicho implicado por la clausura del discurso. Si la historia deja su lugar propio –el *límite* que ella establece y ella recibe–, se descompone para no ser más que ficción (la narración de lo que pasó) o reflexión epistemológica (la elucidación de sus reglas de trabajo). Pero no es ni la leyenda a la cual

[57] Problema que tiene cierta analogía con el que trataban las primeras filosofías del lenguaje a finales de la Edad Media. Cfr. J. Claude Piguet, "La disputa de los universales y el problema contemporáneo del lenguaje" en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 19, 1969, pp. 392-411.

cierto tipo de vulgarización la reduce, ni la criteriología que hacía de ella el único análisis crítico de sus procedimientos. La historia juega entre las dos, encima del límite que separa las dos reducciones, como Charlie Chaplin se definía, al final del *Peregrino*, por una carrera a lo largo de la frontera mexicana, entre dos países que lo expulsaban al mismo tiempo, y cuyos zigzags dibujaban a la vez la diferencia y la línea de sutura.

Lanzado, ya hacia un presente, ya hacia un pasado, el historiador experimenta una praxis que es inextricablemente la suya y la del *otro* (otra época o la sociedad que hoy lo determina). Elabora la ambigüedad misma que designa el nombre de su disciplina. *Historie y Geschichte*: ambigüedad rica en sentido. En efecto, la ciencia histórica no puede desolidarizar completamente su práctica de lo que capta como objeto, y tiene como tarea indefinida precisar los modos sucesivos de esta articulación.

Esta es sin duda la razón por la cual la historia ha tomado el relevo de los mitos "primitivos" o de las teologías antiguas desde que la civilización occidental dejó de ser religiosa; y en el mundo político, social o científico se define por una praxis que compromete igualmente sus relaciones con ella misma y con otras sociedades. El relato de esta relación de exclusión y de fascinación, de dominación o de comunicación con el *otro* (cargo ocupado sucesivamente por algo cercano, o algo futuro), permite a nuestra sociedad narrarse a sí misma gracias a la historia. Funciona como lo hacían, o lo hacen todavía en civilizaciones remotas, los relatos de luchas cosmogónicas que enfrentan un presente con su origen.

Esta localización del mito aparece no solamente con el movimiento que conduce a las ciencias "exactas" o "humanas", hacia su historia (lo cual permite a los científicos situarse en un conjunto social),[58] o con la importancia de la vulgarización histórica (que vuelve pensable la relación de un orden con su cambio, o que lo exorciza con el estribillo: "Siempre ha sido así"), o todavía más con las mil resurrecciones de la genial identificación, iniciada por Michelet, entre la historia y la autobiografía de una nación, de un pueblo o de un partido. La historia se ha convertido en nuestro mito por razones más fundamentales, resumidas en algunos de los análisis que ya presentamos.

[58] En "La Historia y la unidad de las ciencias del hombre" (en *Annales ESC*, 23, núm. 2, 1968, pp. 233-240), Charles Morazé enfoca desde ese punto de vista al papel central de la historia: La historia es "sincretista" porque la relación entre las ciencias humanas se revela y se desarrolla a través de ella; hoy en día nos parece que la historia se fragmenta al adherirse a disciplinas cada vez más divergentes.

Una identidad por una diferenciación

El discurso histórico vuelve explícita a una *identidad social*, no como "dada" o estable, sino como *diferenciada* de una época anterior o de otra sociedad. Supone la ruptura que convierte a una tradición en un objeto pasado, así como la historia del "Antiguo Régimen" implica la Revolución.[59] Pero esta relación con el origen próximo o lejano del cual una sociedad se separa sin poder eliminarlo, es analizada por el historiador que la convierte en el lugar de su ciencia. En un texto que conserva todavía la forma de un relato, apoya la práctica de una nueva inteligibilidad y la permanencia de pasados diferentes (que sobreviven no sólo en los documentos, sino en ese "archivo particular" que es el mismo trabajo histórico).

Si por una parte la historia tiene por función expresar la posición de una generación en relación con las precedentes al decir: "Yo no soy aquella", añade siempre a esta afirmación un complemento no menos peligroso, que obliga a confesar a una sociedad: "Soy algo distinta de lo que quiero ser, y estoy determinada por lo que niego".

La historia da pruebas de una autonomía y de una dependencia cuyas proporciones varían según los medios sociales y las situaciones políticas donde se elabora. Bajo la forma de un "trabajo" inminente en el desarrollo humano, toma el lugar de los mitos por medio de los cuales una sociedad representaba sus relaciones ambiguas con sus orígenes, y a través de una historia violenta de los Comienzos, sus relaciones con ella misma.

El origen del lenguaje: el muerto y el vivo

A pesar de sus exordios o sus prefacios en primera persona (en el *Ichbericht*) que tienen valor de introducción iniciadora y proponen un "en aquel tiempo" gracias a la separación, bien notada, del tiempo del autor, la historia es *un discurso en tercera persona*. Batallas, políticas o salarios son el sujeto-objeto; pero, como dice Roland Barthes, "nadie está allí para asumir el enunciado".[60] El discurso sobre el pasado tiene como condición ser el discurso del muerto. El objeto que circula por allí no es sino el ausente, mientras que su sentido es ser un lenguaje entre el narrador y sus lectores, es decir entre presentes. La cosa comunicada opera la comunicación de un grupo consigo mismo por medio de esa *remisión a un tercero ausente* que es su pasado. El muerto es la figura objetiva de un intercambio entre vivos. Es el *enunciado* del discurso que lo transporta como un objeto, pero en función de una interlocución lanzada fuera del discurso, hacia lo *no-dicho*.

De acuerdo con estas conjugaciones con el ausente, la historia se convierte en el mito del lenguaje. Manifiesta la condición del discurso: una muerte. Nace, en efecto, de la ruptura que forma un pasado distinto de su tarea presente. Su trabajo consiste en crear ausentes, en convertir los signos dispersos en la superficie de una actualidad en huellas de realidades "históricas", que faltaban porque eran "otras".

Pero el ausente es también la forma presente del origen.[61] Hay mito porque a través de la historia el *lenguaje se ha enfrentado con su origen*. Ciertamente, la confrontación toma aquí aspectos diferentes: ya es la relación del discurso histórico con tal o cual período que ha sido preferido como objeto de estudio, en la serie lineal de una cronología; o bien el movimiento que remite dicho período a un más allá primitivo, y trepa indefinidamente hasta un "comienzo" imaginario, tope ficticio pero necesario, para que se pueda bajar a través de los tiempos y clasificarlos, etcétera. Pero una relación más próxima y más fundamental se señala con ese cero inicial: la relación de cada discurso con la muerte que lo vuelve posible. El origen está dentro del discurso; y es precisamente este origen el que no puede convertirse en un objeto enunciado.

El discurso tiene por definición el ser un *decir* que se apoya sobre lo que *ya* pasó completamente; hay propiamente un comienzo que supone un objeto *perdido*; tiene por función ser, entre los hombres, la representación de una escena primitiva borrosa pero todavía capaz de organizar.

El discurso se apoya también sobre la muerte, a la cual postula, pero que es contradicha por la práctica histórica. Porque hablar de los muertos es al mismo tiempo negar la muerte y casi desafiarla. Por eso se dice que la historia los "resucita". Literalmente esta palabra es un engaño, pues la historia no resucita a nadie. Pero evoca la función permitida a una disciplina que trata a la muerte como un objeto de su saber, y al obrar así, da lugar a la producción de un intercambio entre vivos.

Así es la historia. Un juego de la vida y de la muerte se desarrolla en el tranquilo fluir de un relato, resurrección y negación del origen, revelación de un pasado muerto y resultado de una práctica presente. Reitera, en un régimen diferente, los mitos que se edifican sobre un asesinato o una muerte original, y hacen del lenguaje la huella siempre permanente de un comienzo tan imposible de encontrar como de olvidar.

[59] Después de haber usado la fórmula "el régimen precedente", se habla, a partir de noviembre de 1789, del "antiguo régimen". Cfr. Albert Soboul , *La Civilisation et la Révolution française*, Arthaud, t. I, 1970, p. 37, y las reflexiones de Pierre Goubert. *L'Ancien Régime*, A. Colin, t. I, 1969, cap. I.

[60] R. Barthes, "El discurso de la historia", *op. cit.* p. 71.

[61] Decimos esto dejando al margen el examen, esbozado en otra parte, de los problemas planteados por la intervención del psicoanálisis en el campo de la historia. Cfr. "Lo que Freud hace de la historia", *infra*.

La historia se refiere, finalmente, a un *hacer* que no es solamente el suyo ("hacer historia"), sino el de la sociedad que especifica una producción científica. Si permite a un obrar común darse un lenguaje técnico propio, remite a esta praxis social como a lo que vuelve posibles los textos organizados por una nueva inteligibilidad del pasado.

Esta relación del discurso con un *hacer*, está dentro de su objeto, puesto que, de un modo o de otro, la historia habla siempre de tensiones, de conflictos, de juegos de fuerza. Pero también está fuera, puesto que el modo de comprensión y el tipo de discurso son determinados por el conjunto sociocultural más vasto que fija a la historia su lugar particular. Las sociedades estables dan lugar a una historia que atiende especialmente a las continuidades y tiende a dar valor de *esencia* humana a un orden sólidamente establecido. En las épocas de movimiento o de revolución, las rupturas de la acción colectiva o individual se convierten en el principio de la inteligibilidad histórica. Pero esta referencia a la organización social del obrar –movilizada por el desarrollo de un orden político o por la fundación de regímenes nuevos– no interviene sino *indirectamente* en el análisis científico. Se introduce simbólicamente con una tópica de lo inteligible: según los periodos de la historiografía, el acontecimiento o la serie continua constituirán el punto de partida y la definición de lo inteligible. Un tipo de sociedad se revela también en el modo como se combinan la discursividad del "comprender" y el repudio de "lo que pasa"; por ejemplo, el modelo socioeconómico se prefiere a la biografía, o viceversa, etcétera.

Espejo del hacer que define en nuestros días a una sociedad, el discurso histórico es a la vez su representación y su revés. No es el todo –¡co-mo si el saber diera la realidad o la hiciera acceder a su grado más elevado! Esta manera exagerada de considerar al conocimiento ha sido superada. Todo el movimiento de la epistemología contemporánea, en el campo de las ciencias llamadas "humanas", la contradice y más bien humilla a la conciencia. El discurso historiográfico no es sino una pieza más de una moneda que se devalúa. Después de todo, no es sino papel. Pero sería falso desplazarlo de un exceso de honor a un exceso de indignidad. El texto de la historia, siempre sujeto a revisión, duplica el obrar como si fuera su huella y su interrogante. Apoyado sobre lo que él mismo no es –la agitación de una sociedad, pero también la práctica científica en sí misma–, arriesga el enunciado de un *sentido* que se combina simbólicamente con el *hacer*. No sustituye a la praxis social, pero es su testigo frágil y su crítica necesaria.

Destronado del lugar adonde lo había elevado la filosofía, que en el Siglo de las Luces o en tiempos del idealismo alemán lo convirtió en la última manifestación del Espíritu del mundo, el discurso historiográfico ha cambiado, sin duda alguna, el lugar del rey por el del niño de la leyenda, apuntando hacia una verdad que todo el mundo parecía querer olvidar.

Tal es también, la posición del mito, reservado para la fiesta que abre en el trabajo el paréntesis de una verdad. Sin quitar nada a las funciones anteriormente subrayadas, no debemos descuidar a la que une el *decir* histórico con el *hacer* social, sin identificar el primero con el segundo; esta función recuerda al trabajo su relación con la muerte y con el sentido; sitúa a la historiografía verdadera del lado de las cuestiones indiscretas que deben investigarse en el inmenso movimiento de la praxis.

Capítulo II
La operación historiográfica*

¿Qué *fabrica* el historiador cuando "hace historia"? ¿En qué trabaja? ¿Qué produce? Interrumpiendo su deambulación erudita por las salas de los archivos, se aleja un momento del estudio monumental que lo clasificará entre sus pares, y saliendo a la calle, se pregunta: ¿De qué se trata en este oficio? Me hago preguntas sobre la relación enigmática que mantengo con la sociedad presente y con la muerte, a través de actividades técnicas.

Ciertamente, no hay consideraciones, por generales que sean, ni lecturas, por más lejos que queramos extenderlas, que sean capaces de borrar la *particularidad* del lugar desde donde hablo y del ámbito donde prosigo mi investigación. Esta marca es indeleble. En el discurso donde escenifico cuestiones globales, tendrá la forma de un *idiotismo*: mi modo de hablar configura mi relación con un lugar. Pero el gesto que traslada las "ideas" a *lugares* es precisamente un gesto de historiador. Comprender, para él, es analizar en términos de producciones localizables el material que cada método ha originalmente establecido según sus propios criterios de pertinencia.[1] Cuando la historia[2] se convierte, para el que la practica, en el

* Una parte de este estudio fue publicada en J. Le Goff y P. Nora *Faire de l'histoire*, Gallimard, 1974, t.I, pp. 3-41, con el título "La operación histórica". Esa misma parte se presenta aquí revisada y corregida.

[1] Si el trabajo histórico se caracteriza por la determinación de lugares de pertinencia, es decir, por una *tópica* (como lo ha demostrado Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1971, pp. 258-273), no renuncia sin embargo, a inscribir las unidades de *sentido* (o "hechos") determinadas de esta manera, en las relaciones de *producción*. Se dedica, pues, a demostrar la relación entre los *productos* y los *lugares* de producción.

[2] De una vez para siempre, aclaro que empleo la palabra *historia* en el sentido de *historiografía*, es decir, que entiendo por *historia* una práctica (una disciplina), su resultado (un discurso) y la relación entre ellos. Cfr "Hacer historia", *supra*, pp. 33-65.

objeto mismo de su reflexión, ¿puede acaso invertirse el proceso de comprensión que relaciona un producto con un lugar?

El historiador sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica, si para establecer la condición de su trabajo recurriera a *otro mundo* filosófico, a una *verdad* formada y recibida fuera de los caminos por los cuales, en historia, todo sistema de pensamiento se refiere a "lugares" sociales, económicos, culturales, etcétera. Ese tipo de dicotomía entre lo que hace y lo que diría, serviría por lo demás a la ideología reinante protegiéndola de la práctica efectiva. Condenaría, además, las experiencias del historiador a un sonambulismo teórico. Más aún, en historia como en todo lo demás, una práctica sin teoría cae necesariamente, tarde o temprano, en el dogmatismo de "valores eternos" o en la apología de un "intemporal". La sospecha no debería extenderse a todo análisis teórico.

En este sector, Serge Moscovici, Michel Foucault, Paul Veyne y otros, dan testimonio de un despertar epistemológico[3] que manifiesta en Francia una nueva urgencia. Pero sólo se puede recibir la teoría que trae consigo una práctica, a saber: la teoría que, por una parte, da apertura a la práctica en el espacio de una sociedad, y por otra, organiza los procedimientos propios de una disciplina. Considerar la historia como una operación, sería tratar, de un modo necesariamente limitado, de comprenderla como la relación entre un *lugar* (un reclutamiento, un medio, un oficio, etcétera), varios *procedimientos* de análisis (una disciplina) y la construcción de un *texto* (una literatura). De esta manera admitimos que la historia forma parte de la "realidad", de la que trata, y que esta realidad puede ser captada "como actividad humana", "como práctica".[4] Desde esta perspectiva, quisiera probar que la operación histórica se refiere a la combinación de un *lugar* social, de *prácticas* "científicas"[5] y de una *escritura*. Este análisis de las condiciones previas, de las cuales el discurso no habla, nos permitirá precisar las leyes silenciosas que organizan al espacio producido como un texto. La escritura histórica se construye en función de una institución cuya organización parece invertir: obedece, en efecto, a reglas propias que exigen ser examinadas en sí mismas.

[3] Cfr. Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, 1968; Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969; Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil,1971

[4] Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, tesis 1.

[5] El término de *científico*, bastante sospechoso en el conjunto de las "ciencias humanas" (donde se le sustituye por el término de *análisis*), no lo es menos en el campo de las "ciencias exactas" en la medida en que ese término nos remite a *leyes*. Se puede definir, sin embargo, con ese término la posibilidad de establecer un conjunto de *reglas que permitan* "controlar" *operaciones* proporcionadas a la *producción* de objetos determinados.

1. Un lugar social

Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o de enseñanza, una categoría especial de letrados, etcétera. Se halla, pues, sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de este lugar los métodos se establecen, una topografía de intereses se precisa y los expedientes de las cuestiones que vamos a preguntar a los documentos se organizan.

Lo no dicho

Hace cuarenta años, una primera crítica del "cientificismo" reveló en la historia "objetiva" su relación con un lugar, el lugar del sujeto. Al analizar una "disolución del objeto" (R. Aron), esta crítica le quitó a la historia el privilegio del que presumía cuando pretendía reconstruir la "verdad" de lo que había pasado. La historia "objetiva" conservaba, por lo demás, con esta idea de una "verdad", un modelo tomado de la filosofía de ayer o de la teología de antes de ayer, se contentaba con traducirlas en términos de "hechos" históricos... Los hermosos días de este positivismo, ya terminaron.

Después vino el tiempo de la desconfianza. Se probó que toda interpretación histórica depende de un sistema de referencia; que dicho sistema queda como una "filosofía" implícita particular; que al infiltrarse en el trabajo de análisis, organizándolo sin que éste lo advierta, nos remite a la "subjetividad" del autor. Al vulgarizar los temas del "historicismo" alemán, Raymond Aron enseñó a toda una generación el arte de señalar las "decisiones filosóficas" en función de las cuales se organizan los cortes de un material, los códigos con que se descifra, y el modo como se ordena la exposición.[6] Esta "crítica" representaba un esfuerzo teórico. Marcaba una etapa importante *en relación* con una situación francesa donde prevalecían las investigaciones positivas y donde reinaba el escepticismo en lo referente a las "tipologías" alemanas. Exhumaba los preámbulos filosóficos y todo lo no confesado de la historiografía del siglo XIX. Nos remitía a una circulación de los conceptos, es decir a los desplazamientos, que a lo largo de todo aquel siglo habían transportado a las categorías filosóficas por los subsuelos de la historia, de la exégesis o de la sociología.

[6] *Introduction a la philosophie de l' histoire. Essai sur les limites de l' objectivité historique*, Vrin, 1938; *La Philosophie critique de l'histoire*, Vrin, 1938 (reed. 1969). Acerca de las tesis de R. Aron, cfr. la crítica de Pierre Vilar, "Marxismo e historia en el desarrollo de las ciencias humanas", en *Studi storici*, I, núm. 5, 1960, pp. 1008-1043, principalmente pp. 1011-1019.

En nuestros días, nos sabemos la lección al dedillo. Los "hechos históricos" se hallan constituidos por la introducción de un sentido en la "objetividad". Enuncian en el lenguaje del análisis, "selecciones" que le son anteriores, que no resultan de la observación –y que no son ni siquiera "verificables" sino solamente "falsificables" gracias a un examen crítico.[7] La "relatividad histórica" compone, pues, un cuadro, donde sobre el fondo de una totalidad histórica se destaca una multiplicidad de filosofías individuales, las de los pensadores disfrazados de historiadores.

El retorno a las "decisiones" personales se efectuaba tomando como base dos postulados.

Por una parte, al aislar del texto historiográfico un elemento filosófico, *se le suponía una autonomía a la ideología*: en esto consistía la condición de su extracción. Un orden de ideas se apartaba de la práctica histórica. Por lo demás (aun cuando las dos operaciones van juntas), al subrayar las divergencias entre los "filósofos" disfrazados de historiadores, al referirse a lo insondable de sus ricas intuiciones, hacían de dichos pensadores un *grupo aislado de su sociedad* bajo el pretexto de una relación más directa con el pensamiento. El recurso a las opciones personales provocaba un corto circuito con el papel desempeñado en lo referente a las ideas por las localizaciones sociales.[8] La pluralidad de estas subjetividades filosóficas tenía desde entonces como efecto discreto el conservar a los intelectuales en una posición singular. Las cuestiones de sentido eran tratadas entre ellos, y la explicitación de sus diferencias en el pensamiento gratificaba al grupo entero con una relación *privilegiada* en el mundo de las ideas. Los ruidos propios de una fabricación, las técnicas, las presiones sociales, las posiciones profesionales o políticas, nada turbaba la paz de esta relación: el silencio era el postulado de este tipo de epistemología.

R. Aron establecía en un coto *reservado* tanto el reinado de las ideas como el reino de los intelectuales. La "relatividad" no actuaba sino dentro de este campo cerrado. Lejos de ponerlo en tela de juicio, la misma relatividad lo defendía. Apoyándose en la distinción entre el sabio y el político, una de las tramas más flojas de la teoría de Weber,[9] estas tesis demolían una vanagloria del saber, pero reforzaban el poder "exento" de los sabios. Un lugar quedaba fuera de alcance en el momento en que se demostraba la fragilidad de lo que en ese mismo lugar se producía. El privilegio retirado a obras sujetas a control, regresaba a un grupo imposible de ser controlado.

Los trabajos más notables sobre la historia, parece, todavía hoy, que se apartan difícilmente de la muy fuerte posición que R. Aron había tomado al sustituir el privilegio silencioso de un *lugar* por el privilegio, triunfante y discutible, de un *producto*. Mientras que actualmente Michel Foucault niega toda referencia a la subjetividad o al "pensamiento" de un autor, el mismo Foucault suponía todavía, en sus primeros libros,[10] la autonomía del lugar teórico donde se desarrollan, en su "relato", las leyes según las cuales los discursos científicos se forman y se combinan en sistemas globales. *L'Archéologie du savoir* (1969) marca una ruptura, desde este punto de vista, al introducir a la vez las técnicas de una disciplina y los conflictos sociales en el examen de una estructura epistemológica, la de la historia (y esto no es una casualidad). Asimismo, Paul Veyne acaba por destruir en la historia lo que la crítica de R. Aron conservaba todavía como "ciencia causal", cuando al triturar los sistemas interpretativos hasta convertirlos en una polvareda de percepciones y de decisiones personales, no deja ya subsistir, en el sentido de la coherencia, sino las reglas de un género literario, y como punto de referencia "el placer del historiador".[11] Parece ser que en Veyne permanece intacto el presupuesto, que desde las tesis de 1938, quitaba implícitamente toda pertinencia epistemológica al examen de la función social ejercida por la historia, por el grupo de los historiadores (y más generalmente por los intelectuales), por las prácticas y las leyes del mismo grupo, por su intervención en el juego de las fuerzas públicas, etcétera.

La institución histórica

El lugar dejado en blanco u oculto por el análisis que exageraba la relación de un sujeto individual con su objeto, es nada menos que una *institución del saber*.

[7] Acerca del "principio de falsificación", cfr. Karl Popper, *Logik der Forschung*, Viena, 1934 (trad. inglesa revisada y muy aumentada: *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959), obra básica del "racionalismo crítico".

[8] Cfr. Antonio Gramsci. *Gli intellettuali e l'Organizzazione della cultura*, Turín, Einaudi, 1949, pp. 6-38.

[9] Volviendo sobre la tesis weberiana según la cual "la elaboración científica comienza con una elección que no tiene otra justificación sino la subjetiva", R. Aron señalaba, una vez más, en *Les Étapes de la pensée sociologique* (Gallimard, 1967, p. 510), el cruzamiento, en Weber, de la "elección subjetiva" con el sistema racional de la explicación "causal" (*ibid*, pp. 500-522). De esta manera Aron anula el efecto del lugar del intelectual en la sociedad y puede considerar una vez más a Weber como el anti-Marx.

[10] En *Les Mots et les choses* (Gallimard, 1966) en particular, cuya finalidad ha sido aclarada y definida más tarde, principalmente en la notable "Introducción" de *L'Archéologie du savoir* (*op. cit.*, pp. 9-28). Cfr M. de Certeau, "El sol negro del lenguaje: M. Foucault", en *L'Absent de l'histoire*, 1973, pp. 115-132.

[11] Cfr. M. de Certeau, "Una epistemología de transición: P. Veyne", en Annales ESC, t. XXVII, 1972, pp. 1317-1327.

Esta institución señala el origen de las "ciencias" modernas, como lo demuestran, en el siglo XVII, las "asambleas" de eruditos (en Saint-Germain-des-Prés, por ejemplo) , los intercambios de correspondencia y de viajes que realiza un grupo de "curiosos",[12] y todavía con más claridad en el siglo XVIII los círculos de sabios y las Academias por las que Leibniz se preocupaba tanto.[13] El nacimiento de las "disciplinas" está siempre ligado a la creación de grupos.

La relación entre una institución social y la definición de un saber, insinúa la figura, ya desde los tiempos de Bacon y Descartes, de lo que se ha llamado la "despolitización" de los sabios. Es preciso entender por este término, no un destierro fuera de la sociedad,[14] sino la fundación de "cuerpos", como el de "ingenieros", de intelectuales necesitados, pensionados, etcétera, en el momento en que las universidades se estancan al volverse cada vez más intransigentes.

Las instituciones "políticas", eruditas y "eclesiásticas" se especializan recíprocamente. No se trata, pues, de una ausencia, sino de un sitio particular en una nueva distribución del espacio social. Bajo la forma de un retiro relativo de los "asuntos públicos" o de los asuntos religiosos (que también se organizan en cuerpos particulares), se constituye un lugar "científico". La ruptura que hace posible la unidad social destinada a convertirse en la "ciencia" nos indica que se está llevando a cabo una nueva clasificación global. Esta ruptura nos señala, pues, en su aspecto externo, un lugar que se enlaza con otros en un nuevo conjunto; y en su aspecto interno, el establecimiento de un saber que no puede separarse de una institución social.

Este modelo original se encuentra posteriormente en todas partes. Se multiplica bajo la forma de subgrupos o de escuelas. De aquí la persistencia del gesto que circunscribe una "doctrina" gracias a una "base institucional".[15] La institución social (una sociedad de estudios de...) queda como la condición de un lenguaje científico (la revista o el *Boletín*, continuación y equivalente de las correspondencias de antaño). A partir de los "Observadores del hombre" del siglo XVIII hasta la creación de la sexta sección de la Escuela Práctica de Altos Estudios por la Escuela de los *Annales* (1947), pasando por las facultades del siglo XIX cada "disciplina" conserva su ambivalencia de ser la ley de un grupo y la ley de una investigación científica. La institución no da solamente una base social a una doctrina, también la vuelve posible y la determina subrepticiamente, ¡y sin que una sea la causa de la otra! No nos cansaríamos de invertir los términos (la infraestructura se convierte en la "causa" de las ideas), si suponemos que no cambia, entre ellos, el tipo de relación que estableció el pensamiento liberal cuando otorgó a las doctrinas la dirección de la historia. Más bien debemos rechazar el aislamiento de los términos, y por consiguiente la posibilidad de convertir una correlación en una relación de causa a efecto.

Un mismo movimiento organiza a la sociedad y a las "ideas" que circulan en ella. Se distribuye en regímenes de manifestación (económica, social, científica, etcétera) que constituyen entre ellos funciones imbricadas pero diferenciadas, de las cuales ninguna es la realidad o la causa de las otras. Así, los sistemas socioeconómicos y los sistemas de simbolización se combinan sin identificarse ni jerarquizarse. Un cambio social puede compararse, desde este punto de vista, con una modificación biológica del cuerpo humano: forma, como ella, un lenguaje, pero proporcionado a otros tipos de lenguaje (verbal, por ejemplo). El aislamiento "médico" del cuerpo resulta de una división interpretativa que no tiene en cuenta el paso de la somatización a la simbolización. Por el contrario, un discurso ideológico guarda siempre una proporción fija con un orden social determinado, así como cada enunciado individual se produce en función de organizaciones silenciosas del cuerpo. El hecho de que el discurso, en sí mismo, obedezca a reglas propias, no impide que se apoye en lo que no dice –en el cuerpo, que habla de un modo especial.[16]

[12] Philippe Ariès (*Le Temps de l' histoire*, Mónaco, 1951, p. 224), Pierre Chaunu (*La Civilisation de l' Europe classique*, Arthaud, 1966, pp. 404-409, acerca de "La constitución a través de Europa de un pequeño grupo de investigadores"), también otros han notado el hecho. Pero este detalle muestra hasta qué punto esta "constitución" social es el signo de una ruptura epistemológica. Por ejemplo, hay una relación estrecha entre la *limitación* de los miembros (o de los viajes) *y el establecimiento entre ellos de un lenguaje erudito* (acerca de la correspondencia entre los miembros, cfr. Baudouin de Gaiffier, en *Religión, érudition et critique á la fin du XVII^e siècle...*, PUF, 1968, pp. 2-9), o entre las "asambleas" de los miércoles en la Biblioteca Colbertina, de 1675 a 1751, y la elaboración de una *investigación* histórica (acerca de esas reuniones, cfr. Léopold Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. I, Paris, 1968, pp 476-477).

[13] Daniel Roche demuestra la estrecha relación entre el *enciclopedismo* (un "complejo de ideas") e *instituciones* como las academias parisienses o provincianas ("Enciclopedistas y académicos", en *Livre et société dans la France du XVIII^e siécle*, II, Mouton, 1970, pp. 73-92), también Sergio Moravia une el nacimiento de la etnología con la constitución del grupo de "Observadores del hombre" (*La Scienza dell'uomo nel settecento*, Bari, Laterza, 1970, pp. 151-172). Se pueden multiplicar los ejemplos.

[14] A pesar de G. Bachelard que escribía: "la ciudad científica se ha establecido al margen de la sociedad social" (*Le Rahionalisme appliqué*, PUF, 1966, p. 23; cfr. *La Formation de l'esprit scientifique*, 1965, pp. 32-34). A. Koyré repite la misma tesis, pero para defender "una vida propia, una historia inmanente" de la ciencia, que "no puede ser comprendida si no en función de sus propios problemas, de su propia historia" ("Perspectivas sobre la historia de las ciencias", en *Études d' histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 399). Parece que hay aquí, como consecuencia de las ideas de M. Weber: 1º, una confusión entre diferenciación y aislamiento, como si el establecimiento de un lugar "propio" no estuviera ligado a una redistribución *general* y por consiguiente a redefiniciones *recíprocas*; 2º, una concepción de "historia de las ideas" que retira toda pertinencia a las divisiones *sociales*, siendo así que los cortes epistemológicos son indisociablemente sociales e intelectuales.

[15] Jean Glénisson, "La historiografía francesa contemporánea", en *Vingt-cinq ans de recherche historique en France*, CNRS, 1965, p. XXIV, n. 5, a propósito de los *Annales*.

[16] El psicoanalista llegará a decir que la palabra oculta y que el cuerpo habla.

Toda "doctrina" que rechaza en historia su relación con la sociedad, queda en el campo de lo abstracto. Niega lo mismo que la está produciendo. Padece entonces los efectos de distorsión, debidos a la eliminación de lo que la sitúa en el mundo de los hechos sin que lo diga o lo sepa: un poder que tiene su lógica; un lugar sostenido y "mantenido" por una disciplina que se desarrolla en obras sucesivas, etcétera. El discurso "científico" que *no habla* de su relación con el "cuerpo" social, no puede dar origen a una práctica, deja de ser científico, y esto es muy importante para el historiador, pues en esta relación con el cuerpo social está precisamente el objetivo de la historia. No podríamos dejar de tratarla sin poner en tela de juicio al mismo discurso historiográfico.

En su "Informe General" de 1965 sobre la historiografía francesa, J. Glénisson evocaba algunos enlaces discretos entre un *saber* y un *lugar*: la sistematización de las investigaciones por algunos doctores encaramados en los puestos superiores del profesorado y que "deciden las carreras universitarias",[17] la presión ejercida por el tabú social de la tesis monumental;[18] el lazo de unión entre la influencia débil de la teoría marxista y el reclutamiento social del "personal erudito, provisto de cátedras y de presidencias»;[19] los efectos de una institución fuertemente jerarquizada y centralizada sobre la evolución científica de la historia, que se ha vuelto muy "tranquila" desde hace tres cuartos de siglo.[20] Debemos señalar también los intereses demasiado nacionalistas de una historiografía replegada sobre sus querellas internas (se baten contra Seignobos o por Febvre), circunscrita por el chauvinismo lingüístico de la cultura francesa, que favorece las expediciones hacia las regiones más próximas de referencia latina (el mundo mediterráneo, España, Italia o América Latina), y que se ve, además, muy limitada en sus recursos financieros, etcétera.

Entre otros muchos, estos rasgos remiten la "condición de una ciencia" a una situación social que consiste en lo que *no dijo*. Es pues imposible analizar el discurso histórico independientemente de la institución en función de la cual se ha organizado su silencio, o pensar en una renovación de la disciplina, que quedaría asegurada por la sola modificación de sus conceptos, sin que intervenga una transformación de las situaciones adquiridas. Desde este punto de vista, como lo indican las investigaciones de Jürgen Habermas, se impone una "repolitización" de las ciencias

[17] J. Glénisson, *op. cit.*, p. XXVI.

[18] *Ibid.*, p. XXIV. Acerca de estos dos puntos, cfr. Terry N. y Priscilla P. Clark, "El patrón y su círculo: clave de la Universidad francesa" (en *Revue française de sociologie*, XIII, 1971, pp. 19-39), estudio perspicaz que sólo podía ser escrito por "observadores externos". Los autores definen al "sistema" con cuatro elementos esenciales: la centralización del control, el carácter monopolístico del sistema, el número restringido de puestos importantes, la multiplicación de funciones del patrón.

[19] J. Glénisson, *op. cit.*, pp. XXII-XXIII.

[20] *Ibid.*, p. XL.

humanas; no podríamos dar cuenta de ellas o permitir su progreso sin una "teoría crítica" de su situación actual en la sociedad.[21]

La cuestión que señala la sociología crítica de Habermas, está por lo demás, ya muy bien trazada en el discurso histórico. Sin esperar las denuncias del teórico, el mismo texto confiesa su relación con la institución. Por ejemplo, el *nosotros* del autor nos remite a una *convención* (dirían en semiótica que remite a un "verosímil enunciativo"). En el texto, es la escenificación de un contrato social "entre nosotros". Es un sujeto plural que "sostiene" al discurso. Un "nosotros" se apropia el lenguaje por el hecho de presentarse como el locutor.[22] De este modo se revelan la prioridad del discurso histórico[23] sobre cada obra historiográfica particular, y la relación de dicho discurso con una institución social. La mediación de este "nosotros" elimina la alternativa que atribuiría la historia *ya* a un individuo (el autor, su filosofía personal, etcétera), *ya* a un sujeto global (el tiempo, la sociedad, etcétera). En lugar de jactancias subjetivas o de generalidades edificantes, nos ofrece la positividad de un *lugar* donde se apoya el discurso sin identificarse con él.

Al "nosotros" del autor corresponde el de los verdaderos lectores. El público no es el verdadero destinatario del libro de historia, aun cuando sea su apoyo financiero y moral. Como el alumno que dirige la palabra a toda la clase, pero tiene detrás a su maestro, una obra es menos apreciada por sus compradores que por los "pares" y los "colegas" que la juzgan según criterios científicos diferentes de los del público, y decisivos para el autor desde el momento en que pretende hacer obra historiográfica. Existen *leyes* del medio que circunscriben posibilidades cuyo contenido varía, pero no varía la presión que ejercen. Estas leyes organizan una verdadera "policía" del trabajo. Al no ser "recibido" por el grupo, el libro caerá en la categoría de una "vulgarización", que considerada con más o menos simpatía, no sería capaz de definir a un estudio como "historiográfico".

[21] J. Habermas critica en particular, en las teorías sociológicas (y podríamos añadir: o históricas) de tipo puramente técnico y "gnoseológico", el "sub-entendido" de una neutralidad en lo que respecta a los valores postulados por el punto de partida epistemológico de sus investigaciones. ("Analytische Wissenschafttheorie und Dialektik", en *Zeugnisse Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburstag*, Frankfurt-am-Main, 1963, pp. 500-501). Cfr., del mismo autor, sus obras básicas como *Zur Logik der Sozialwissenschaft*, Tübingen Mohr, 1967, y *Technik und Wissenschaft*, 1968 (trad. fr. *La Technique et la science comme "idéologie"*, Gallimard, 1973).

[22] Acerca del papel y del sentido del *yo* o del *nosotros*, y del lugar que ocupan en el lenguaje de quien se lo "apropia" como locutor, cfr. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 258-266.

[23] Por "discursos", entiendo al mismo género histórico, o más bien, dentro de la perspectiva de Michel Foucault, "una práctica discursiva" —"el conjunto de reglas que caracterizan a una práctica discursiva" (*Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, pp. 74 y 168).

Es preciso estar "acreditado" para tener acceso a la enunciación historiográfica. "La condición de los individuos que tienen –y sólo ellos lo tienen– el derecho reglamentario o tradicional, jurídicamente definido o espontáneamente aceptado, de expresar cierto tipo de discurso"[24] depende de una "agregación" que clasifica el "yo" del escritor dentro del "nosotros" de un trabajo colectivo, o que habilita a un locutor para que enuncie el discurso historiográfico. Este discurso –y el grupo que lo produce– *hace* al historiador, mientras que la ideología atomista de una profesión "liberal" mantiene la ficción del sujeto autor y deja creer que la investigación individual constituye la historia.

Más generalmente, un texto "histórico" (es decir, una nueva interpretación, el ejercicio de métodos propios, la elaboración de otras pertinencias, un desplazamiento en la definición y el uso de un documento, un modo de organización característico, etcétera) enuncia una operación que se sitúa dentro de un conjunto de prácticas. Este aspecto es primordial, es lo esencial en una investigación científica. Un estudio particular será definido por la relación que mantenga con otros, con temporáneos, con un "estado de la cuestión", con las problemáticas explotadas por el grupo y los puntos estratégicos que se van formando junto con los avances y las desviaciones determinados o vueltos posibles en lo referente a una investigación en curso. Cada resultado individual se inscribe en un conjunto cuyos elementos dependen estrechamente unos de otros, y cuya combinación dinámica forma la historia en un momento dado.

Finalmente, ¿cuál es la "obra de valor" en historia? La que es reconocida por los pares. La que puede situarse en un conjunto operativo. La que constituye un progreso en lo referente a la condición actual de los "objetos" y los métodos históricos, y que, ligada al medio en que se elabora, vuelve posibles a su vez nuevas investigaciones. El libro o el artículo de historia es a la vez un resultado y un síntoma del grupo que funciona como un laboratorio. Como el automóvil producido por una fábrica, el estudio se vincula al *complejo* de una fabricación específica y colectiva y no es tanto el efecto de una filosofía personal o la resurrección de una "realidad" pasada. Es el *producto* de un lugar.

Los historiadores en la sociedad

Según una concepción bastante tradicional en la *intelligentsia* francesa desde el elitismo del siglo XVIII, se ha convenido que no se introducirá en la *teoría* lo que se hace en la *práctica*. Así, se hablará de "métodos", pero sin

[24] M. Foucault, *op. cit.*, p. 68, a propósito del discurso médico.

cometer la falta de evocar su capacidad como medio de *iniciación* para un grupo (*es preciso* aprender o practicar "buenos" métodos para ser introducido en el grupo), o su relación con una *fuerza social* (los métodos son los medios con los que se defiende, se diferencia y se manifiesta el poder de un cuerpo docente o burocrático). Estos métodos describen un comportamiento institucional y las leyes de un medio, y no por eso dejan de ser científicos. En suponer una antinomia entre un análisis social de la ciencia y su interpretación en términos de historia de las *ideas* consiste la duplicidad de los que creen que la ciencia es "autónoma", y que escudándose en esta dicotomía consideran que no hay lugar para el análisis de determinaciones sociales, y que las presiones por él reveladas, son extrañas o accesorias.

Estas presiones no son accidentales, más bien forman parte de la investigación. Lejos de representar la inconfesable intromisión de un extraño en el Santo de los santos de la vida intelectual, más bien constituyen la trama de los procesos científicos. El trabajo se apoya cada vez más en *equipos*, en líderes, en medios financieros, y por lo tanto en los privilegios con que las relaciones sociales o políticas favorecen a uno u otro estudio para que pueda obtener créditos. También está organizado como una *profesión* con sus jerarquías propias, sus normas centralizadoras, su tipo de reclutamiento psicosocial.[25] A pesar de las tentativas para romper las fronteras, se ha instalado en el círculo de la *escritura*: en la historia que se escribe se concede la preferencia a los que ya han escrito, de tal manera que la obra histórica refuerza una tautología sociocultural entre sus autores (letrados), sus objetivos (libros, manuscritos, etcétera) y su publico (cultivado). Este trabajo está ligado a una *enseñanza*, por lo tanto a las fluctuaciones de una clientela; a las presiones que ésta ejerce al crecer; a los reflejos de defensa, de autoridad o de repliegue que la evolución de los movimientos estudiantiles provoca en los maestros; a la introducción de la cultura de masas en una universidad masiva que ha dejado de ser el lugar reducido de intercambios entre investigación y pedagogía. El profesor se ve empujado hacia la vulgarización destinada al "gran público" (estudiantil o no), mientras que el especialista se aleja de los circuitos de consumo. La producción histórica se encuentra dividida entre la obra *literaria* del que "tiene autoridad" y el esoterismo *científico* del que "hace investigaciones"...

Una situación social cambia a la vez el modo del trabajo y el tipo del discurso. ¿Es esto un "bien" o un "mal"? Ante todo es un hecho que se descubre por todas partes, aun en aquellas donde quieren ocultarlo. Las

[25] Desgraciadamente no existe todavía, para el reclutamiento de los historiadores, un equivalente del estudio publicado por Monique de Saint-Mantin, *Les fonctions sociales de l' enseignement scientifique*, Mouton, 1971.

implicaciones ocultadas se reconocen por las cosas que comienzan a moverse o a inmovilizarse al mismo tiempo, en sectores que antes se tenían por ajenos al trabajo del historiador. ¿Es acaso una simple casualidad que se pase de la "historia social" a la "historia económica" durante el periodo entre las dos guerras mundiales,[26] cuando ocurre la gran crisis económica de 1929? ¿Es una casualidad que la historia cultural se imponga en el momento en que se impone por todas partes, junto con las diversiones y los medios de difusión masiva, la importancia social, económica y política de la "cultura"? ¿Es acaso una casualidad el que el "atomismo histórico" de Langlois y Seignobos, explícitamente asociado con la sociología fundada sobre la figura del "iniciador" (Tarde) y con una "ciencia de los hechos psicológicos" (que descompone el psiquismo en "motivos", "impulsiones" y "representaciones"),[27] se haya combinado con el liberalismo burgués que reinaba a fines del siglo XIX? ¿Es acaso una casualidad el que los espacios muertos de la erudición –los que no son ni los objetivos ni los lugares de la investigación– resultan ser, desde el Lozère al Zambeze, regiones subdesarrolladas, de tal manera que el enriquecimiento económico crea hoy topografías y selecciones históricas cuyo origen no puede confesarse y cuya pertinencia no puede averiguarse?

Desde el acopio de los documentos hasta la redacción del libro, la práctica histórica depende siempre de la estructura de la sociedad. En la Francia de ayer, la existencia de pequeñas unidades sociales muy bien estructuradas definió los distintos niveles de la investigación: unos archivos limitados a los acontecimientos de un grupo y todavía muy identificados con papeles de familias; una categoría de mecenas o de autoridades que apoyaban con su nombre la "protección" de patrimonios, de clientes y de ideales; un reclutamiento de eruditos letrados consagrados a una causa y que adoptaban ante su patria grande o pequeña el lema de los *Monumenta Germaniae*: *Sanctus amor patriae dat animum*; unas obras "consagradas" a temas de interés local que proporcionaban un lenguaje propio a lectores limitados, pero fieles, etcétera.

Los estudios sobre temas más amplios no escapan a esta regla, pero la unidad social de la que dependen ya no es del mismo tipo: no se trata ya de una localidad, sino de la *intelligentsia* académica, después universitaria, que se "distingue" a la vez de la "pequeña historia", del

[26] La fecha esencial es la de la tesis de Georges Lefebvre, *Paysans du nord de la France pendant la Révolution*, 1924. Pero toda una pléyade de historiadores señala también ese momento esencial: Hauser, Sée, Simiand, etcétera.

[27] La *Introduction aux études historiques* (1898) sigue siendo la obra máxima de una historiografía, aun cuando desde hace mucho tiempo ya no es lo que fue para toda una época: la estatua del Comendador. ¡Sorpresa!, ¡se la lee con interés!; su claridad es admirable. Principalmente en el capítulo VIII del libro II y en los capítulos I-IV del libro III, debidos a Seignobos, se explicitan las referencias científicas de los autores.

provincialismo y del pueblo menudo, antes de que al crecer su poder con la extensión centralizadora de la Universidad, imponga las normas y los códigos del evangelismo laico, liberal y patriótico elaborado en el siglo XIX por los "burgueses conquistadores".

Así pues, cuando Lucien Febvre, en el intervalo entre las dos guerras mundiales, declara que quiere quitarle a la historia del siglo XVI "el hábito" de las querellas de antaño y sacarla, por ejemplo, de las categorías impuestas por las guerras entre católicos y protestantes,[28] da testimonio en primer lugar del desvanecimiento de las luchas ideológicas y sociales que en el siglo XIX volvían a tomar las banderas de los "partidos" religiosos para emplearlas en campañas semejantes. De hecho, las querellas religiosas siguieron durante mucho tiempo, aunque en terrenos no religiosos: republicanos contra tradicionalistas, escuela pública contra escuela "libre". Pero cuando estas luchas pierden su importancia sociopolítica después de la guerra del 14, cuando las fuerzas que se oponían en ellas se reparten de un modo diferente, cuando se forman "concentraciones" o "frentes" comunes y la economía organiza el lenguaje de la vida francesa, *se vuelve posible* tratar a Rabelais como cristiano –es decir como testigo de un tiempo *pasado*–, desligarse de divisiones que ya no se viven en la sociedad, y por consiguiente ya no hay que preferir a los reformados o a los cristianos demócratas en la historiografía política o religiosa universitaria. Lo que se nos da a entender con esto, no son concepciones mejores o más objetivas, sino una situación diferente. Un cambio de la sociedad permite al historiador tomar otra distancia en relación con lo que se convierte globalmente en pasado.

Desde este punto de vista, L. Febvre procede de la misma manera que sus predecesores. Aquéllos adoptaban como postulados de su comprensión, la estructura y las "evidencias" sociales de su propio grupo, aun a riesgo de cometer errores críticos. ¿Acaso procede de otro modo el fundador de los *Annales* cuando promueve una Búsqueda y una *Reconquista* históricas del "Hombre", figura "soberana" en el centro del universo de su medio burgués?[29] ¿No obra así cuando llama "historia global" al panorama que se ofrece a la mirada de una magistratura universitaria? ¿No obra así cuando con la "mentalidad", la "psicología colectiva" y toda la utilería del *Zusammenhang*, pone en escena una estructura todavía "idealista"[30] que funciona como el antídoto del análisis marxista y oculta bajo

[28] L. Febvre, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Sevpen, 1957, p. 146.

[29] "Todo lo que siendo del hombre, depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las maneras de ser del hombre", declara en *Combats pour l' histoire*, A. Colin, 1953, p. 428. Más tarde, la figura creada por este optimismo conquistador perdió mucho de su credibilidad.

[30] Henri Berr señalaba, ya desde 1920, el carácter "idealista" de la historia según L. Febvre (*Revue de synthèse historique*, XXX, 1920, p. 15).

una homogeneidad "cultural" los conflictos de clase en que se encuentra él mismo implicado?[31] Por muy genial y novedosa que haya sido su historia, no deja de estar *marcada* socialmente, como lo estuvieron las historias que él mismo rechazo, y si pudo *superarlas*, fue porque aquellas respondían a situaciones *pasadas*, y al mismo Febvre le imponen ahora otro "hábito", cortado a la medida, debido al lugar que ocupa en los conflictos de su presente.

Con o sin el fuego que chispea en las obras de L. Febvre, pasa lo mismo hoy en todas partes, aun si hacemos a un lado el papel que desempeñan las divisiones sociales y políticas aun en las publicaciones y los nombramientos, donde funcionan prohibiciones tácitas. Sin duda alguna ya no se trata de una guerra entre los partidos o entre las grandes corporaciones de antaño (el Ejército, la Universidad, la Iglesia, etcétera): resulta que la hemorragia de sus fuerzas lleva consigo la folclorización de sus programas[32] y por lo tanto las verdaderas batallas ya no tienen lugar entre ellos. La "neutralidad" lleva a la metamorfosis de las convicciones en ideologías dentro de una sociedad tecnocrática y productivista anónima que ya no sabe señalar sus preferencias ni identificar sus poderes (para aprobarlos o rechazarlos). Así, en la Universidad colonizada, cuerpo cada vez más carente de autonomía a medida que se hace más enorme, entregado actualmente a las consignas y las presiones venidas de fuera, el expansionismo científico o las cruzadas "humanistas" de ayer son sustituidas por vergonzosas retiradas. En lo que se refiere a las opciones, el silencio sustituye a la afirmación. El discurso toma un color indefinido: "neutro". Se convierte en el medio de defender *lugares* en vez de ser el enunciado de "causas" capaces de dar vida a un deseo. El discurso ya no puede hablar de lo que lo está determinando: tiene que respetar muchas posiciones y solicitar muchas influencias. En este caso, lo *no* dicho es a la vez lo no confesado de textos convertidos en pretextos, la exteriorización de lo que se hace en relación con lo que se dice, y el desvanecimiento progresivo de un lugar donde la fuerza se apoyaba sobre un lenguaje. ¿No sería esto, por lo demás, lo que "traiciona" la referencia de una historiografía conservadora a un "inconsciente" dotado de una estabilidad mágica, y cambiado en fetiche por la necesidad que se

[31] Acerca de la "teoría del *Zusammenhang*", fluctuante y rica en su obra, cfr. Hans-Dieter Mann, *Lucien Fevre. La pensée vivante d' un historien*, A. Colin 1971, pp. 93-119. L. Febvre, se refiere ciertamente a la "clase" para explicar el siglo XVI (cfr. por ejemplo *Pour une histoire à part entière*, París, 1963, pp. 350-360, acerca de la burguesía), aun cuando lo hace con mucha reticencia (cfr. *ibid*., pp. 185-199), pero no hace intervenir al problema de su propia localización social cuando analiza su práctica y sus conceptos históricos. En cuanto al antimarxismo, éste se manifiesta, por ejemplo, en la reseña de Daniel Guérin (*Combats pour l'histaire, op. cit*., pp. 109-113), quien afirma que la aproximación de Michelet y de Marx es para L. Febvre un "incesto".

[32] Cfr. M. de Certeau, "Las revoluciones de lo creíble", en *La Culture au pluriel*, 10/18,1974, pp. 34.

tiene "a pesar de todo" de afirmar un poder propio que "sabemos bien" que hace tiempo desapareció?[33]

El que permite y el que prohíbe: el lugar

Antes de saber lo que la historia *dice* de una sociedad, nos importa analizar cómo *funciona* ella misma. Esta institución se inscribe en un complejo que le *permite* solamente un tipo de producciones y le *prohíbe* otras. Así procede la doble función del lugar. *Vuelve posibles* algunas investigaciones, gracias a coyunturas y problemáticas comunes. Pero a otras las *vuelve* imposibles; excluye del discurso lo que constituye su condición en un momento dado; desempeña el papel de una censura en lo referente a los postulados presentes (sociales, económicos, políticos) del análisis. Sin duda alguna esta combinación del *permiso* con la *prohibición* es el punto ciego de la investigación histórica y la razón por la cual no es compatible con *cualquier* cosa. Y precisamente sobre esta combinación debe actuar el trabajo destinado a modificarla.

De todos modos, la investigación se ve circunscrita por el lugar que define una conexión de lo posible con lo imposible. Si la consideráramos solamente como un "decir", reintroduciríamos la *leyenda* en la historia, es decir pondríamos un no-lugar o un lugar imaginario, en vez del enlace del discurso con un lugar social. Por el contrario, la historia se define completamente por una *relación del lenguaje con el cuerpo* (social), y por consiguiente por su relación con los *límites* que impone dicho cuerpo, sea al modo propio del lugar desde donde se habla, sea al modo propio del objeto-otro (pasado, muerto) del que se habla.

La historia queda configurada en todas sus partes por el sistema con que se elabora. Hoy como ayer, está determinada por el hecho de una fabricación localizada en algún punto de dicho sistema. Así pues, el tener en cuenta el lugar donde se produce, permite al saber historiográfico escapar a la inconsciencia de una clase que se desconocería a sí misma como clase en las relaciones de producción, y que por lo tanto, desconocería a la sociedad donde está insertada. El enlace de la historia con un lugar es la condición de posibilidad de un análisis de la sociedad. Sabemos, por lo demás, que tanto en el marxismo como en el freudismo no hay análisis que no sea íntegramente dependiente de la situación creada por una relación, social o analítica.

[33] O. Mannoni, "Lo sé; pero sin embargo", en *Clefs pour l' imaginaire ou l' Autre Scène*, Seuil, 1969, pp. 9-33.

Si tomamos en serio su lugar, todavía no hemos explicado la historia. Aún no se ha dicho lo que se produce. Pero es la condición para que cualquier cosa pueda decirse sin que sea legendaria (o "edificante"), o a-tópica (sin pertinencia). Siendo la negación de la particularidad del lugar el principio mismo de la ideología, excluye toda teoría. Más aún, al instalar al discurso en un no-lugar, se prohibe a la historia hablar de la sociedad y de la muerte, es decir, se le prohibe ser historia.

2. Una práctica

"Hacer historia", es una práctica. Desde este punto de vista podemos pasar a una perspectiva más programática, considerar los caminos que se nos abren, y no limitarnos a la situación epistemológica que ha revelado hasta ahora una sociologia de la historiografía.

En la medida en que la Universidad permanece ajena a la práctica y a las técnicas,[34] se clasifica como "ciencia auxiliar" todo lo que pone a la historia en relación con las técnicas: ayer, la epigrafía, la papirología, la paleografía, la diplomática, la codicología, etcétera; hoy, la musicología, el "folclorismo", la informática, etcétera. La historia sólo habría de comenzar con la "palabra noble" de la interpretación. Sería finalmente un arte de discurrir que borraría púdicamente las huellas de un trabajo. De hecho, hay allí una opción decisiva. El lugar que se conceda a la técnica coloca a la historia del lado de la literatura o del lado de la ciencia.

Si es verdad que la organización de la historia se refiere a un lugar y a un tiempo, esto se debe a sus técnicas de producción. Hablando en general, cada sociedad se piensa "históricamente" con los instrumentos que le son propios. Pero el término "instrumento" es equívoco. No se trata solamente de medios. Como lo probó magistralmente Serge Moscovici,[35] aunque dentro de una perspectiva diferente, la historia está mediatizada por la técnica. Esto relativiza bastante a la preferencia otorgada durante todo el siglo XIX –y todavía en nuestros días– a la historia social. Con la relación de la sociedad con ella misma, con el "convertirse en otro" del grupo según una dialéctica *humana*, se combina, eje de la actividad científica presente, la transformación de la *naturaleza*, que es "al mismo tiempo un dato y una obra".[36]

Sobre esta frontera cambiante entre lo *dado* y *lo creado*, y finalmente entre la naturaleza y la cultura, se desarrolla la investigación. La biología descubre en la "vida" un lenguaje que habla antes que aparezca un locutor. El psicoanálisis descubre en el discurso la articulación de un deseo constituido de un modo diferente del que revela la conciencia. En un campo diferente, la ciencia del ambiente modifica las combinaciones cambiantes de la naturaleza y de la industria, pero ya no permite aislar la extensión indefinida de las construcciones *sociales*, de las estructuras *naturales* que está cambiando.

Este inmenso campo de trabajo opera una "renovación (de la naturaleza), provocada por nuestra intervención".[37] Reúne de una manera diferente a la humanidad con la materia",[38] de tal manera que "el orden social se inscribe como una forma del orden natural y no como algo opuesto a él".[39] En todo esto encontramos medios con los que podemos modificar profundamente una historia que ha tenido como "sector central" a la "historia social, es decir a la historia de los grupos sociales y sus relaciones".[40] Ella misma se dirigió primero hacia lo económico, después hacia las "mentalidades", oscilando así entre los dos términos de la relación que la investigación prefiere cada día más: naturaleza y cultura. Los signos se multiplican. Una orientación que esbozaba ya, durante el período entre las dos guerras mundiales, el interés por la geografía y por una "historia de los hombres en sus relaciones estrechas con la tierra",[41] se acentúa con los estudios sobre la construcción y las combinaciones de espacios urbanos,[42] sobre la trashumancia de las plantas y sus efectos socioeconómicos,[43] sobre la historia de las técnicas,[44] sobre las mutaciones dela sexualidad, sobre la enfermedad, la medicina y la historia del cuerpo,[45] etcétera.

[34] Cfr. Frédéric Bon y M.A. Burnier, *Les Nouveaux Intellectuels*. Seuil, 1971, p. 180; M. de Certeau, "Las Universidades ante la cultura de las masas", en *La Culture au pluriel, op. cit.*, pp. 111-137.
[35] *Essai sur l' histoire humaine de la nature*, Flammarion, 1968.
[36] *Op. cit.*, p. 20.

[37] *Ibid.*
[38] *Op. cit.*, pp.7 y 21.
[39] *Op. cit.*, p. 590.
[40] Ernest Labrousse, "Introducción", en *L' Histoire sociale*, PUF, 1967, p.2.
[41] La expresión es de Fernand Braudel, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 1950. En *La Catalogne dans l' Espagne moderne* (Sevpen 1962, t. I, p.12), Pierre Villar hace notar que entre las dos guerras "los grandes problemas que adivinábamos más o menos confusamente iban a dominar en nuestro siglo, solamente se nos proponían a través de las lecciones de nuestros maestros geógrafos".
[42] Cfr. en particular Françoise Choay ;"La historia y el método en urbanismo", en *Annales ESC*, XXV 1970 (número especial sobre "Historia y urbanización"), pp. 1143-1154, y también Stephan Thernstrom, "Reflexiones sobre la nueva historia urbana", en *Daedalus*, primavera, 1971, pp. 359-376. *L'Enquête sur le bâtiment* (Mouton, 1971), dirigida por Pierre Chaunu, es también un hermoso ejemplo del nuevo interés dedicado a las organizaciones especiales.
[43] Por ejemplo el capítulo acerca de "la civilización vegetal", en Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, Sevpen, 1966, pp.53-76. Este estudio muy nuevo acerca de los "fundamentos biológicos" de la vida social demuestra que los vegetales son "objetos de historia" "por el mismo hecho de su plasticidad, y de las continuas modificaciones que el hombre les ocasiona". Desgraciadamente este capítulo ha desaparecido de la edición de bolsillo, Flammarion, 1969.
[44] Cfr. La gran *Histoire générale des Techniques*, bajo la dirección de Maurice Dumas, PUF, 4 t., 1963-1968, o los trabajos de Bertrand Gille (*Les Ingénieurs des la Renaissance*, 1964; etcétera).
[45] Cfr. el número especial de *Annales ESC*, XXIV, noviembre-diciembre 1969, "Historia biológica

Pero estos campos abiertos a la historia no pueden ser solamente objetos nuevos presentados a una institución que no cambia. La misma historia entra en esta relación del discurso con las técnicas que lo producen. Es necesario considerar cómo trata a los elementos "naturales" para convertirlos en un *ambiente* cultural, y cómo conduce hasta la simbolización literaria a las transformaciones que se efectúan en la relación de una sociedad con su naturaleza. Partiendo de desperdicios, de papeles, de legumbres, y hasta de glaciares y "nieves eternas",[46] el historiador *hace otra cosa*: hace historia, artificializa la naturaleza, participa en el trabajo que convierte a la naturaleza en un medio ambiente y modifica por lo tanto la naturaleza del hombre. Sus técnicas lo sitúan precisamente en esta articulación. Al colocarse en el nivel de esta práctica, el historiador no encuentra más la dicotomía que opone lo *social* a lo *natural*, sino la conexión entre una socialización de la naturaleza y una "naturalización" (o una materialización) de las relaciones sociales.

La articulación naturaleza-cultura .

Sin duda es exagerado decir que el historiador tiene al "tiempo" como "materia de análisis" o como "objeto específico". Trata, según sus métodos, a los objetos físicos (papeles, piedras, imágenes, sonidos, etcétera), que distinguen en el continuo de lo percibido, la organización de una sociedad y el sistema de pertinencias propias de una "ciencia". Trabaja sobre un material para transformarlo en historia. Emprende una manipulación que, como las demás, obedece a sus reglas. Este tipo de manipulación se asemeja a la fabricación que se hace con el mineral, ya refinado. Transformando primero las materias primas (una información primaria) en productos *standard* (información secundaria), las transporta de una región de la cultura (las "curiosidades", los archivos, las colecciones, etcétera) a otra (la historia). Una obra "histórica" participa del movimiento por el cual una sociedad modifica su relación con la naturaleza, convirtiendo lo "natural" en utilitario (por ejemplo, un bosque en explotación forestal) o estético (por ejemplo, una montaña en paisaje), o haciendo pasar una institución social de una condición a otra (por ejemplo, la iglesia convertida en museo).

Pero el historiador no se contenta con *traducir* de un lenguaje cultural a otro, es decir convertir producciones sociales en objetos de historia. Puede convertir en cultura los elementos que extrae de campos

y sociedad", Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, 1963; Jean Pierre Peter, "El cuerpo del delito", en *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 1971, núm. 3, pp. 71-108; etcétera.

[46] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, 1967.

naturales. Desde su documentación (donde introduce guijarros, sonidos, etcétera) hasta su libro (donde las plantas, los microbios, los glaciares, adquieren la condición de objetos simbólicos), el historiador realiza un desplazamiento de la articulación naturaleza-cultura. Modifica el espacio, como lo hacen el urbanista al integrar las praderas en el sistema de comunicaciones de la ciudad, el arquitecto cuando convierte el lago en presa, Pierre Henry cuando convierte el rechinar de una puerta en motivo musical, y el poeta que trastorna las relaciones entre "ruido" y "mensaje"... El historiador logra la metamorfosis del ambiente a través de una serie de transformaciones que desplazan las fronteras de la topografía interna de la cultura. "Civiliza" la naturaleza –lo que siempre ha querido decir que la "coloniza" y la cambia.

Hoy en día confirmamos, es verdad, que una masa creciente de libros históricos se convierte en novelesca o legendaria y ya no produce estas transformaciones en los campos de la cultura, mientras que por el contrario la "literatura" se enfoca a un trabajo sobre el lenguaje y el "texto" pone sobre la escena "*un movimiento de reorganización*, una circulación mortuoria que produce al destruir".[47] Esto quiere decir, que desde este punto de vista, la historia deja de ser "científica", mientras que la literatura lo es. Cuando el historiador supone que un pasado *dado* se revela en su texto, se pone de acuerdo con el comportamiento del consumidor. Recibe pasivamente los objetos distribuidos por los productores.

Es "científica", en historia y en otras partes, la operación que cambia el "medio" –o que hace de una *organización* (social, literaria, etcétera) la condición y el lugar de una *transformación*. Se mueve, pues, en una sociedad, y en uno de sus puntos estratégicos: la articulación de la cultura con la naturaleza. En historia, establece un "gobierno de la naturaleza" sobre un modo que concierne a la relación del presente con el pasado y en tanto que el pasado no es un "dato", sino un producto.

En este rasgo común a toda investigación científica, es posible encontrar los puntos que la constituyen precisamente como una técnica. No quiero volver a tratar aquí de los métodos de la historia. Con estos sondeos, trato solamente de evocar el tipo de problema teórico que presenta en historia el examen de su "aparato crítico" y de sus procedimientos técnicos.

El establecimiento de las fuentes o la redistribución del espacio

En historia, todo comienza con el gesto de *poner aparte*, de reunir, de convertir en "documentos" algunos objetos repartidos de otro modo. Esta nueva

[47] Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, Gallimard, 1963, p. 209. Cfr. Julia Kristeva, *Sèmeiôtikè. Recherches pour une sémanalyse*. Seuil, 1969, pp. 208-245: "La productividad llamada texto".

repartición cultural es el primer trabajo. En realidad consiste en *producir* los documentos por el hecho de recopiar, transcribir o fotografiar dichos objetos cambiando a la vez su lugar y su condición. El gesto consiste en "aislar" un cuerpo, como se hace en física, y en "desnaturalizar" las cosas para convertirlas en piezas que llenan las lagunas de un conjunto establecido *a priori*. Forma la "colección", convierte las cosas en un "sistema marginal", como dice Jean Baudrillard;[48] las destierra de la práctica para convertirlas en objetos "abstractos" de un saber. Lejos de aceptar los "datos", él mismo los forma. El material es creado por acciones concertadas que lo distinguen en el universo del uso, que lo buscan también fuera de las fronteras del uso y que lo destinan a un nuevo empleo coherente. Es la huella de actos que modifican un *orden* recibido y una visión social.[49] Esta ruptura, introductora de signos abiertos a tratamientos específicos, no es solamente ni en primer lugar el efecto de una "mirada"; se necesita además una operación técnica.

Los orígenes de nuestros Archivos modernos implican ya, en efecto, la combinación de un *grupo* (los "eruditos"), de *lugares* (las "bibliotecas") y de *prácticas* (copiado, impresión, comunicación, clasificación, etcétera). Si seguimos la línea, nos encontramos con un complejo técnico inaugurado en Occidente con las "colecciones" reunidas en Italia y después en Francia a partir del siglo XV, y financiadas por grandes mecenas deseosos de apoderarse de la historia (los Médicis, los duques de Milán, Carlos de Orléans y Luis XII, etcétera). En estas colecciones se conjugan la creación de un nuevo *trabajo* ("coleccionar"), la satisfacción de nuevas *necesidades* (justificación de grupos familiares y políticos recientes gracias a la introducción de tradiciones, de cartas y de "derechos de propiedad" propios), y la producción de nuevos *objetos* (los documentos que se aíslan, conservan y vuelven a copiarse), cuyo sentido será definido en el futuro por su relación con el todo (la colección). Una ciencia que nace (la "erudición" del siglo XVII) recibe con estos "establecimientos de fuentes" –instituciones técnicas– su base y sus reglas.

Ligada en un principio a la actividad jurídica entre los hombres de pluma y de toga, abogados, escribanos de oficina, curadores de archivos judiciales,[50] la empresa se vuelve expansionista y conquistadora desde el momento en que pasa a las manos de especialistas; se hace productora y

[48] Jean Baudrillard, "La colección", en *Le Système de objets*, Gallimard. 1968, pp. 120-150.
[49] Desde este punto de vista, los "documentos" históricos pueden ser asimilados a los "signos icónicos" cuya organización es analizada por Umberto Eco: éstos "reproducen", nos dice, "algunas condiciones de la percepción común basándose en los códigos perceptivos normales"("Semiología de los mensajes visuales", en *Communications*, 1970, núm. 15, pp. 11-51). Digamos, dentro de esta perspectiva, que hay trabajo científico cuando hay cambio en los "códigos de reconocimiento" y en los "sistemas de expectación".
[50] Cfr. Philippe Ariès, *Le Temps de l' histoire*, Mónaco, Ed. du Rocher, 1954, pp. 214-218.

reproductora obedeciendo a las leyes de la multiplicación. Desde 1470 se alía con la imprenta:[51] la "colección" se convierte en "biblioteca". "Coleccionar" será durante mucho tiempo fabricar objetos: copiar o imprimir, encuadernar, clasificar... Juntamente con los productos que multiplica, el coleccionista se convierte en actor dentro de la cadena de una *historia que está por hacerse* (o por rehacerse), según las nuevas pertinencias intelectuales y sociales. Así pues, la colección, al cambiar completamente los instrumentos de trabajo, redistribuye las cosas, redefine las unidades del saber, introduce las condiciones de un segundo comienzo al construir una "máquina gigantesca" (Pierre Chaunu) que hará posible una historia diferente.

El erudito quiere totalizar las innumerables "rarezas", producto de las trayectorias indefinidas de su curiosidad, y por lo tanto inventa lenguajes que aseguren su comprensión. Si juzgamos según la evolución de su trabajo (pasando por Peiresc y Kircher, hasta Leibniz), el erudito se orienta, desde el fin del siglo XVI, hacia la *invención* metódica de nuevos sistemas de signos gracias a procedimientos analíticos (descomposición, recomposición).[52] Se ve habitado por el sueño de una taxonomía totalizadora y por la voluntad de crear instrumentos universales proporcionados a esta pasión por lo exhaustivo. Por mediación de la *clave*, básica en este "arte de descifrar", se encuentran homologías entre la erudición y las matemáticas. Ciertamente a la *clave*, destinada a construir un "orden", se opone el *símbolo*: este último, ligado a un texto *recibido* que nos remite a un *sentido oculto* en la figura (alegoría, blasón, emblema, etcétera), implica la necesidad de un *comentario autorizado* por parte de quien es lo suficientemente "sabio" o profundo para reconocer dicho sentido.[53] Pero, por parte de la clave, desde las series de "rarezas" hasta los lenguajes artificiales o universales –por ejemplo, de Peiresc a Leibniz–, si los recovecos y las desviaciones son numerosos, se inscriben sin embargo en la línea de desarrollo que van a introducir la *construcción de un lenguaje*, y por lo tanto la producción de técnicas y objetos propios.

El establecimiento de las fuentes requiere también hoy en día un gesto fundador, significado como ayer por la combinación de un lugar, de un "aparato" y de técnicas. Primer indicador de este desplazamiento: no hay trabajo que no tenga que utilizar *de un modo diferente* los fondos conocidos.

[51] Gilbert Ouy, "Las bibliotecas", en *L'Histoire et ses méthodes*, Enc. Pléiade, 1961, p. 1066, acerca del acuerdo firmado entre Guillaume Fichet y tres impresores alemanes con el fin de fundar el taller tipográfico de la Sorbona y de asegurar la copia de los manuscritos que G. Fichet conseguía en parte él mismo para la biblioteca del Colegio de la Sorbona.
[52] Siendo su "biblioteca" lo que el erudito *constituye* (y no lo que *recibe*, como será el caso más tarde para los "conservadores" de Bibliotecas creadas antes que ellos), parece haber continuidad en el terreno de la *escritura*, entre la producción de la *colección* de textos y la producción de *claves* destinadas a descifrarlas.
[53] Cfr. Madeleine V. David, *Le Débat sur les écritures et l' hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Sevpen, 1965, pp. 19-30.

y que no tenga que cambiar el funcionamiento de archivos definidos hasta ahora por un uso religioso o "familiar".[54] De la misma manera, bajo el pretexto de que se trata de pertinencias nuevas, convierte en documentos a las herramientas, a las recetas de cocina, a las canciones, a la imaginería popular, a la distribución de los terrenos, a la topografía urbana, etcétera. No se trata solamente de hacer hablar a esos "sectores inmensos que duermen en la documentación",[55] de dar voz a un silencio o efectividad a un posible. Se trata de cambiar una cosa, que tenía ya su condición y desempeñaba su papel, *en otra cosa* que funcione de una manera distinta. Así pues, no se puede llamar "investigación" al estudio que adopta pura y simplemente las clasificaciones de ayer, que, por ejemplo, "se mantiene" en los límites trazados por la serie H del Archivo, y que por lo tanto no define un *campo* objetivo propio. Un trabajo es " científico" si realiza una *redistribución del espacio* y consiste en primer lugar en *darse* un lugar por el "establecimiento de fuentes" –es decir por una acción que instituye y por técnicas que transforman.

Los procedimientos de esta institución nos presentan hoy en día problemas más fundamentales que los que nos presentaron los primeros indicios. Porque cada práctica histórica[56] no establece su lugar sino gracias al *aparato* que es a la vez la condición, el medio y el resultado de un desplazamiento. Semejantes a los talleres de la paleotécnica, los archivos nacionales o municipales formaban un segmento del "aparato" que ayer determinaba las operaciones proporcionadas a un sistema de investigación. Pero no se puede pretender cambiar la utilización de los archivos sin que su forma cambie. A preguntas diferentes, la misma institución técnica prohíbe proporcionar respuestas nuevas. De hecho, la situación es al revés: otros "aparatos" permiten desde ahora la investigación de preguntas y de respuestas nuevas. Ciertamente una ideología del "hecho" histórico "real" o "verdadero" se encuentra todavía en nuestros tiempos; aún prolifera en cierta literatura *sobre* la historia. Pero no es sino la folclorización de prácticas antiguas, una palabra helada que sobrevive a batallas ya terminadas y que muestra el atraso de las "ideas" recibidas en lo referente a las prácticas que han de cambiarlas tarde o temprano.

La transformación de la "archivística" es el punto de partida, la condición de una nueva historia. Está destinada a desempeñar el mismo

[54] De esta manera, en su *Guide des archiues diocésaines françaises* (Centro de Historia del Catolicismo, Lyon, 1971), Jacques Gadille señala "el valor de estos archivos para la investigación histórica", haciendo notar que permiten la constitución de nuevas "series" preciosas para una historia económica o para una historia de las mentalidades (*op. cit.*, pp. 7-14).

[55] François Furet, "La historia cuantitativa y la construcción del hecho histórico", en J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l' histoire*, Gallimard, t. I, p. 49.

[56] Es preciso entender aquí, no los métodos propios de tal o cual historiador, sino, como en las ciencias exactas, el *conjunto de procedimientos* que caracteriza a un período o a un sector de la investigación.

papel que desempeñó la "maquinaria" erudita de los siglos XVII y XVIII. Voy a poner un ejemplo: la intervención de la *computadora*. François Furet ha mostrado algunos de los efectos producidos por "la constitución de archivos nuevos conservados en cintas perforadas": todo adquiere significado en función de una serie, y no porque se refiera a una "realidad"; sólo es objeto de investigación lo que ya está formalmente construido antes de la programación, etcétera.[57] Y esto no es sino un elemento particular y una especie de síntoma de una institución científica más extensa. El análisis contemporáneo trastorna los procedimientos ligados al "análisis simbólico" que ha prevalecido desde el romanticismo y que trataba de *reconocer* un *sentido dado y oculto*. Este nuevo análisis recupera la confianza en la *abstracción* que caracterizaba a la época clásica –pero la abstracción de ahora es un conjunto formal de relaciones o "estructura".[58] Su práctica consiste en *construir* "modelos" impuestos por decisiones, en "reemplazar el estudio del fenómeno concreto por el de un objeto constituido por su definición", en juzgar el valor científico de dicho objeto según el "campo de preguntas" a las cuales puede responder y según las respuestas que proporciona, y en "fijar los límites de la significabilidad de dicho modelo".[59]

Este último punto es capital en historia. Porque si es verdad que de una manera general el análisis científico contemporáneo trata de *reconstruir* el objeto partiendo de "simulacros" o de "argumentos", o lo que es lo mismo, trata de darse, junto con los modelos relacionales y los lenguajes (o metalenguajes) que produce, el medio de multiplicar o de transformar sistemas constituidos (físicos, literarios o biológicos), la historia tiende a poner en evidencia "los límites de la significabilidad" de dichos modelos o lenguajes: ella vuelve a encontrar, bajo la forma de un *límite* relativo a *modelos*, lo que aparecía ayer bajo el aspecto de un *pasado* relativo a una epistemología del *origen* o del fin. Por todo esto, me parece, la historia es fiel a su propósito fundamental que todavía está por definirse, pero del que ya se puede decir que la une simultáneamente a lo real y a la muerte.

La especificación de su función no está determinada por el aparato mismo (la computadora, por ejemplo) que coloca a la historia en el conjunto de presiones y posibilidades nacidas de la institución científica presente. La elucidación de lo propio de la historia está fuera de centro en lo que se refiere al aparato: la historia refluye en el tiempo *preparatorio* de programación que hace necesario el paso a través del aparato, y es lanzada al otro

[57] F. Furet, "La historia cuantitativa...", *op. cit.*, pp. 47-48.

[58] Cfr. al respecto las agudas reflexiones de Michel Serres, *Hermès ou la communication*, Ed. de Minuit, 1968, pp. 26-35.

[59] André Régnier, "¿Matematizar las ciencias del Hombre?" en P. Richard y R. Jaulin, *Anthropologie et calcul*, col. 10/18,1971, pp. 13-37.

extremo, en el tiempo de *explotación* que introducen los resultados obtenidos. La historia se va elaborando, en función de las *prohibiciones* que fija la máquina, por los objetos de investigación que construye, y en función de lo que *permite* la máquina, por una manera de tratar los productos *standard* de la informática. Pero estas dos operaciones se articulan necesariamente en la institución técnica que inscribe cada investigación en un "sistema generalizado".

Las bibliotecas de ayer ejercían también la función de "colocar" la erudición en un sistema de investigación. Pero se trataba de un sistema regional. Por esta razón los "momentos" epistemológicos (conceptualización, documentación, tratamiento o interpretación) que se distinguen hoy en día en el interior de un sistema generalizado, se podían mezclar estrechamente en el sistema regional de la erudición antigua. El *establecimiento* de las fuentes (valiéndonos de los aparatos actuales) trae consigo no solamente una repartición nueva de las relaciones razón/real o cultura/naturaleza, sino es el principio de una redistribución epistemológica de los momentos de la investigación científica.

En el siglo XVII, la Biblioteca Colbertina –o sus homólogas– era el punto de reunión donde se elaboraban en común las reglas propias de la erudición. Una ciencia se desarrollaba alrededor de este aparato, que queda como el lugar donde circulan y al que se refieren y se someten los investigadores. "Ir al archivo", es el enunciado de una ley tácita de la historia. Otra institución está sustituyendo actualmente a este sitio central. Institución que impone a la práctica una ley, pero diferente. Así debíamos nosotros considerar primero la institución técnica que, como un monumento, organiza el lugar donde circulará en lo sucesivo la investigación científica, antes de analizar más de cerca las trayectorias operacionales que la historia traza en este nuevo espacio.

Hacer resaltar las diferencias: las desviaciones del modelo

La utilización de las técnicas actuales de información lleva al historiador a separar lo que hasta ahora estaba unido en su trabajo: la *construcción* de objetos de investigación y también de unidades de comprensión; la *acumulación* de "datos" (información secundaria o material refinado) y su ordenación en lugares donde pueden ser clasificados o desplazados;[60] la

[60] En la medida en que está ligada al uso de la *computadora*, la informática organiza entre las "entradas" y las salidas" la clasificación de símbolos en lugares reservados dentro de la memoria, y su traslación a puntos convenidos, según las instrucciones programadas; también regula las colocaciones y reacomodos en un espacio de información que no deja de tener analogía con las bibliotecas de antaño.

explotación que se ha hecho posible gracias a las diversas operaciones que pueden realizarse con ese material.

En esta línea, hablando con precisión, el tratado histórico se desarrolla dentro de la relación entre los polos extremos de toda la operación: por una parte, la construcción de modelos; por otra, la asignación de una significabilidad a los resultados obtenidos al finalizar las combinaciones informáticas. La forma más visible de esta relación consiste finalmente en volver significativas las *diferencias* proporcionadas por las unidades formales previamente construidas; en *descubrir lo heterogéneo* que pueda aprovecharse técnicamente. La "interpretación" antigua se convierte, en función del material producido por la constitución de series y sus combinaciones, en un llamado de atención sobre las *desviaciones que han resultado en los modelos*.

Sin duda este esquema sigue siendo abstracto. Muchos estudios actuales vuelven más tangibles al movimiento y su sentido. Por ejemplo, el análisis histórico no tiene como resultado esencial una relación cuantitativa entre la estatura y la alfabetización entre los conscriptos de 1819 a 1826, ni tampoco la demostración de una supervivencia del antiguo régimen en la Francia postrevolucionaria, sino las coincidencias imprevistas, las incoherencias o las ignorancias que esta encuesta nos revela.[61] Lo importante no está en la combinación de series obtenida gracias a un aislamiento previo de rasgos significativos de acuerdo a modelos preconcebidos, sino, por una parte, en la relación entre dichos modelos y los límites que trae consigo su empleo sistemático, y por otra parte, en la capacidad de transformar dichos límites en problemas que puedan tratarse técnicamente. Estos dos aspectos están, por lo demás, coordenados entre sí, puesto que si la diferencia se *manifiesta* gracias a la extensión rigurosa de los modelos construidos, se vuelve *significativa* gracias a la relación que mantiene con ellos debido a una desviación –y precisamente, esta desviación nos permite volver sobre los modelos para corregirlos. Se podría decir que la formalización de la investigación tiene precisamente como objetivo la producción de "errores" –insuficiencias, carencias– que puedan utilizarse científicamente.

Este modo de proceder parece invertir los procesos de la historia que se practicaban en el pasado. Se partía de huellas (manuscritos, piezas raras, etcétera) en número limitado, y se trataba de borrar toda diversidad y de unificarlas en una comprensión coherente.[62] Pero el valor de esta

[61] E. Le Roy Ladurie y P. Dumont, "Explotación cuantitativa y cartográfica de los archivos militares franceses, 1819-1826", en *Daedalus*, primavera 1971, pp. 397-441; cfr. E. Le Roy Ladurie, *Le Territoire de l' historien*, Gallimard, 1973, pp. 38-87.

[62] En realidad, la "síntesis" no era terminal; se iba elaborando a lo largo de la manipulación de los documentos. Ya desde entonces se basaba en una desviación respecto a las ideas preconcebidas que la práctica de los textos revelaba y desplazaba siguiendo las operaciones que una disciplina institucional había establecido.

totalización inductiva dependía de la cantidad de información acumulada. Los resultados se tambaleaban cuando su base documental se veía comprometida por los aportes de nuevas investigaciones. La investigación –y su prototipo, la tesis– tendía a prolongar indefinidamente el tiempo de la información, con tal de retrasar el momento fatal en que elementos desconocidos vendrían a minar su base. El desarrollo cuantitativo, con frecuencia monstruoso, de la cacería de documentos, terminaba por introducir en un trabajo vuelto ya interminable, la ley que lo declaraba obsoleto apenas había sido terminado. Ahora hemos atravesado un umbral, más allá del cual esta situación se invierte. Del desarrollo cuantitativo según un modelo estable se pasa a cambios incesantes de modelos.

En efecto, el estudio se establece en nuestros días desde el comienzo sobre unidades que el mismo estudio define, en la medida en que es capaz y debe ser capaz de fijarse a priori objetos, niveles y taxonomías de análisis. La coherencia es inicial. La cantidad de información que puede tratarse en función de estas normas se ha convertido, gracias a la computadora, en algo indefinido. La investigación cambia de frente. Apoyándose sobre totalidades formales establecidas por decisión, se dirige hacia las desviaciones que revelan las combinaciones lógicas de series y se desempeña mejor en los límites. Si tomamos un vocabulario antiguo que ya no corresponde a la nueva trayectoria, podríamos decir que la investigación ya no parte de "rarezas" (restos del pasado) para llegar a una síntesis (comprensión presente), sino que parte de una formalización (un sistema presente) para dar lugar a "restos" (indicios de límites, y por ahí, a un "pasado" que es el producto de un trabajo).

Este movimiento, sin duda se ha acelerado debido al empleo de la computadora, y además la ha precedido –así como toda una organización técnica ha precedido a la computadora, que viene siendo un síntoma *añadido*. Es necesario observar un fenómeno extraño en la historiografía contemporánea. El historiador ya no es un hombre capaz de construir un imperio. Ya no pretende alcanzar el paraíso de una historia global. Se limita a circular *alrededor* de racionalizaciones adquiridas. Trabaja en los márgenes. Desde este punto de vista se convierte en un merodeador. En una sociedad dotada para la generalización, dueña de potentes medios centralizadores, el historiador avanza hacia las fronteras de las grandes regiones explotadas; "hace una desviación" hacia la brujería,[63] la locura,[64] las fiestas,[65] la

[63] Cfr. Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e, siècle*, Plon, 1968, y la abundante literatura histórica sobre la materia.
[64] Sobre todo después de Michel Foucault, *Histoire de la folie à l' âge classique*, Plon, 1961, reed. Gallimard, 1972.
[65] Cfr. en particular Mona Ozouf, "De Termidor a Brumario: los discursos de la Revolución sobre ella misma", en *Au siècle des Lumières*, Sevpen, 1970, pp. 157-187, y "El cortejo y la ciudad. Los itinerarios parisienses de las fiestas revolucionarias", en *Annales* ESC, XXVI, 1971, pp. 889-916.

literatura popular,[66] el mundo olvidado del campesino.[67] Occitania[68] y otras zonas silenciosas.

Estos nuevos objetos de estudio dan testimonio de un movimiento que se esboza desde hace muchos años en las estrategias de la historia. Así, Fernand Braudel mostraba cómo los estudios sobre las "áreas culturales" tienen la ventaja de situarse en lo sucesivo en los lugares de tránsito, donde pueden observarse los fenómenos de "frontera", de "préstamo" o de "rechazo".[69] El interés científico de estos trabajos consiste en la relación que mantienen con totalidades impuestas o supuestas –"una coherencia en el espacio", "una permanencia en el tiempo"– y en los correctivos que pueden aportar. Sin duda alguna es necesario considerar bajo esta perspectiva muchas de las investigaciones actuales. Aun la biografía desempeña el papel de una distancia y de un margen *proporcionados* a construcciones globales. La investigación utiliza objetos que tienen la forma de su práctica: ellos le proporcionan el medio de *hacer resaltar las diferencias* relativas a las continuidades o a las unidades de donde parte el análisis.

El trabajo sobre el límite

Esta estrategia de la práctica histórica la prepara a una teorización más conforme a las posibilidades ofrecidas por las ciencias de la información.

Podría ocurrir que dicha estrategia especificara cada vez más no solamente los métodos, sino la función de la historia en el conjunto de las ciencias actuales. Sus métodos no consisten más, en efecto, en procurar objetos "auténticos" al conocimiento; su papel social no es más (a no ser en la literatura especulativa llamada de vulgarización) el proveer a la sociedad de representaciones globales de su origen. La historia no ocupa más, como en el siglo XIX, el lugar *central* organizado por una epistemolo-

[66] Cfr. Paul Delarue, *Le Conte populaire français*, 1957; Robert Mandrou, *De la culture populaire en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Mouton, 1969- Marie-Louise Tenèze, "Introducción al estudio de la literatura oral: el cuento", en *Annales ESC*, XXIV, 1969, pp. 1104-1120, para no hablar de los trabajos más "literarios" de Marc Soriano (*Les Contes de Perrault*, Gallimard, 1968) o de Mikhail Bakhtine (*L' Oeuvre de F. Rabelais et la culture populaire...*, Gallimard, 1970), etcétera.
[67] Acerca de los campesinos, cfr. ante todo las publicaciones de E. Le Roy Ladurie, *op. cit.*, Acerca de los pobres, los trabajos de Jacques Le Goff y, desde hace diez años, las "Investigaciones sobre los pobres y la pobreza en la Edad Media" dirigidas por Michel Mollat.
[68] Cfr. Robert Lafont, *Renaissance du Sud*, Gallimard, 1970, etcétera, y también André Larzac, "Descolonizar la historia occitana", en *Les Temps modernes*, noviembre 1971, pp. 676-696.
[69] "La Historia de las civilizaciones: el pasado explica al presente", uno de los estudios metodológicos más importantes de Fernand Braudel, reimpreso en *Écrits sur l' histoire*, Flammarion, 1969, pp. 255-314 (ver sobre todo pp. 29-296).

gía, que al perder la realidad como sustancia ontológica, trataba de encontrarla como fuerza histórica, *Zeitgeist*, y de permanecer oculta en el interior del cuerpo social.

La historia ya no conserva la función totalizadora que consistía en sustituir a la filosofía en el oficio de indicar el sentido de las cosas.

La historia interviene en el modo de realizar una experimentación crítica de modelos sociológicos, económicos, psicológicos o culturales. Se dice que utiliza un "instrumental prestado" (P. Vilar), y es cierto. Pero precisamente la historia *pone a prueba* este instrumental al transferirlo a terrenos diferentes, del mismo modo como se "prueba" un automóvil de turismo obligándolo a trabajar en pistas de carreras a velocidades y en condiciones que *exceden* sus normas. La historia se convierte en un lugar de "control", donde se ejercita una "función de falsificación".[70] Allí puede caerse en la cuenta de hasta dónde llegan los límites de significabilidad relativos a "modelos" que son "ensayados" uno por uno por la historia en campos ajenos a los de su propia elaboración.

Este funcionamiento puede señalarse, para poner algunos ejemplos, en dos de sus momentos esenciales: el primero señala la relación de lo real con el modo del *hecho histórico*; el segundo indica el *uso de "modelos"* recibidos, y por lo tanto la relación de la historia con una razón contemporánea. Se refieren principalmente, el primero, a la organización interna de los procesos históricos; el segundo, a su articulación en campos científicos diferentes.

1. Los hechos han encontrado a su campeón, Paul Veyne, maravilloso cortador de cabezas abstractas. Como es normal, levanta la bandera de un movimiento que lo precedió. No solamente porque cada verdadero historiador sigue siendo un poeta del detalle y hace sonar sin cesar, como el esteta, las mil armonías que una pieza rara despierta en un campo de conocimientos, sino sobre todo porque los formalismos confieren hoy en día una nueva importancia al *detalle que hace excepción*. Dicho de otra manera, este retorno a los hechos no puede alistarse en una campaña con el monstruo del "estructuralismo", ni ponerse al servicio de una regresión hacia ideologías o prácticas anteriores. El retorno se inscribe, por el contrario, en la línea del análisis estructural, pero como un desarrollo del mismo. Porque el "hecho" del que se tratará en lo sucesivo no es el que ofrece al saber observador la emergencia de una *realidad*. Combinado con un modelo construido, toma la forma de una *diferencia*. El historiador, pues, no está colocado ante una alternativa de la bolsa o la vida –la ley o el hecho (dos conceptos que, por lo demás, se esfuman cada vez más en la epistemología contemporánea).[71] El historiador

[70] Cfr. *supra*, p. 70, n. 7.

[71] Adoptando una concepción bastante anticuada de las ciencias exactas ("la física es un cuerpo de leyes", escribe), P. Veyne le opone una historia que sería "un cuerpo de hechos" (*Comment on écrit l' histoire, op. cit.*, pp. 21-22).

obtiene de sus mismos modelos la capacidad de hacer aparecer desviaciones. Si durante algún tiempo esperó una "totalización"[72] y creyó poder reconciliar diversos sistemas de interpretación, de tal manera que pudiera cubrir toda su información, se interesa ahora prioritariamente en las manifestaciones complejas de las diferencias. Con este título, el lugar donde el historiador se establece puede todavía, por analogía, llevar el nombre venerable de "hecho": el hecho es la diferencia.

Así pues, la relación con lo real se convierte en *una relación* entre los términos de una operación. Fernand Braudel daba ya una significación completamente funcional al análisis de los fenómenos de frontera. Los objetos que proponía a la investigación estaban determinados en función de una operación que había que comenzar (y no de una realidad que había que alcanzar), y relacionados con modelos existentes.[73] Como resultado de este tipo de acción, el "hecho" es la designación de una relación. También el acontecimiento puede recuperar de la misma manera su definición de corte. Ciertamente, ya no corta el espesor de una realidad cuyo fondo nos sería visible a través de una transparencia del lenguaje o que llegaría por fragmentos a la superficie de nuestro saber. Todo el acontecimiento se refiere a una combinación, de series racionalmente aisladas, entre las cuales él es capaz de *marcar* a su vez los cruzamientos, las condiciones de posibilidad y los límites de validez.[74]

[72] Después de que Henri Berr combinó, en su concepción de la historia, el método comparatista, el primado de lo "social" y el "gusto permanente de las ideas generales", esta "Totalización" representa un retorno al espíritu de *síntesis* y una recreación contra la fragmentación erudita de la "historia atomista", más que la pretensión de establecer un discurso histórico universal. A partir de Mauss, Durkheim, Vidal de la Blanche, esta concepción tiende a hacer prevalecer la idea de *organización* sobre la de hecho o *acontecimiento*. Cfr. H.D. Mann, *Lucien Febvre... op. cit.*, pp. 73-92. En "Teoría y práctica de la historia" (en *Revue historique*, LXXXIX, 1965, pp. 139-170), Henri-Irénée Marrou recupera la idea de una "historia general" que resiste a la especialización de los métodos y a la diversificación de las cronologías según los niveles: él desea una "historia total que trataría de captar en toda su complejidad al ovillo enmarañado de las historias particulares" (*op. cit.*, p. 169).

[73] El objeto de estudio tiene, en F. Braudel, la significación de ser una "piedra de toque", una operación táctica relativa a una situación de la investigación y proporcionada a una "definición" (de la civilización) planteada no como *la* más verdadera, sino como "*la más fácil de manejar para proseguir* mejor nuestro trabajo" (*Écrits sur l' histoire, op. cit.*, pp. 288-294; el subrayado es mío).

[74] Me parece que a propósito de Paul Bois (*Les Paysans de l' Ouest*, Mouton, 1960; ed. de bolsillo, Flammarion, 1971), E. Le Roy Ladurie plantea un problema muy parecido a lo que él llama historia "evento-estructural" ("Acontecimiento y larga duración en la historia social: el ejemplo chouan", en *Le Territoire de l' historien*, Gallimard,1973, pp.169-186). Pero en este caso, el acontecimiento se me presenta a la vez como *la cuestión planteada por la relación* entre dos series rigurosamente aisladas (la infraestructura económica de la Sarthe y la estructura mental que divide al país en dos campos políticos) y como el *medio de responder a la cuestión coordinándolas* (para que cambie la relación entre ellas, debe pasar alguna cosa). Bajo la forma del "momento" 1790-1799, el acontecimiento *sirve* para *designar* una diferencia en su relación. La división más sistemática de las dos series produce, en Bois, un doble efecto, por una parte "hace destacar" (como cuestión) una diferencia de relación y, por otra, fija en esa

2. Todo esto implica ya una manera "histórica" de volver a emplear los modelos tomados de otras ciencias y de situar en relación con ellas una función de la historia. Un estudio de Pierre Vilar nos permite explicitar el principio. A propósito de los trabajos de J. Marczewski y de J.C. Toutain, Vilar señalaba los errores adonde nos llevaría la "aplicación" sistemática de nuestros conceptos y de nuestros modelos económicos contemporáneos al estudio del Antiguo Régimen. Pero el problema es más amplio. Para Marczewski, el economista se caracteriza por la "construcción de un sistema de referencias", y el historiador es el que "se sirve de la teoría económica". Esto plantea una problemática que hace de una ciencia el instrumento de otra y que puede invertirse continuamente: finalmente, ¿quién "utiliza" a quién? P. Vilar hacía a un lado semejante concepción. En su opinión, la historia tenía por objeto analizar las "condiciones" en las cuales los modelos tienen valor y, por ejemplo, precisar los "límites exactos de las posibilidades" de una "econometría retrospectiva. La historia pone de manifiesto un *heterogéneo relativo* a los conjuntos *homogéneos* constituidos por cada disciplina. Ella podría también relacionar unos con otros los límites propios de cada sistema o "nivel" de análisis (económico, social, etcétera).[75] De esta manera, la historia se convierte en un "auxiliar", según una expresión de Pierre Chaunu.[76] Esto no quiere decir que esté "al servicio" de la economía, pero la relación que mantiene con otras ciencias le permite ejercer, en relación con cada una de ellas, una función crítica necesaria, y le sugiere también la idea de articular en un conjunto los límites que ha hecho resaltar.

En otros sectores encontramos la misma complementariedad. En urbanismo, la historia podría, "gracias a las *diferencias*, hacernos captar la especificidad del espacio que tenemos derecho a exigir a los planificadores actuales"; permitir "una *crítica* radical de los conceptos operativos del urbanismo"; e inversamente, en lo referente a los modelos de una nueva organización espacial, informarnos acerca de las *resistencias* sociales gracias al análisis de "estructuras profundas que evolucionan lentamente".[77]

coyuntura el lugar de lo que en el discurso toma la figura histórica del acontecimiento.

[75] Pierre Vilar, "Para una mejor comprensión entre economistas e historiadores", en *Revue historique*. CCXXXIII, 1965, pp. 293-312.

[76] Pierre Chaunu. "Historia cuantitativa e historia serial", *en Cahiers Vilfredo Pareto*, Ginebra, Droz, 3, 1964, pp. 165-175, o *Histoire science sociale*, Sedes, 1974, p. 61.

[77] F. Choay, "La Historia y el método en urbanismo", *op. cit.*, pp. 1151-1153 (el subrayado es mío). Como lo sugiere por su parte Christopher Alexander (*De la synthèse de la forme*, Dunod, 1971, pp. 6-9), precisamente gracias a una explicación lógica, a la *construcción* actual de "estructuras de conjunto", y por consiguiente a una "pérdida de su inocencia" intuitiva, el urbanista descubre una pertinencia a las diferencias históricas —ya para distinguirse de las concepciones pasadas, ya para relativizar las suyas, ya para apoyarlas sobre situaciones complejas que resistan al rigor de un modelo teórico.

Una táctica de la desviación especificaría la intervención de la historia. Por su parte la epistemología de las ciencias parte de una teoría presente (en biología, por ejemplo) y encuentra a la historia en la modalidad de *lo que no había sido aclarado*, o pensado, o considerado posible, o articulado anteriormente,[78] en estos casos, el pasado aparece en un principio como "lo que faltaba". La inteligencia de la historia está ligada a la capacidad de organizar diferencias o ausencias *significativas* y jerarquizables, porque se refieren a formalizaciones científicas actuales.

Una observación de Georges Canguilhem sobre la historia de las ciencias[79] puede generalizarse, y dar a esta posición de "auxiliar" todo su alcance. En efecto, la historia parece tener un objetivo fluctuante cuya determinación se debe menos a una decisión autónoma que a su *interés* y a su importancia para otras ciencias. Un interés científico "exterior" a la historia define los objetivos que ella misma se da y las regiones adonde se dirige sucesivamente, según los campos que a su vez van siendo los más decisivos (sociológico, económico, demográfico, cultural, psicoanalítico, etcétera), y conforme a las problemáticas que los organizan. Pero el historiador toma por su cuenta *este interés* como una tarea propia en el conjunto más amplio de la investigación. Así se crean laboratorios de experimentación epistemológica.[80] Ciertamente, el historiador no puede dar una forma objetiva a este tipo de exámenes, sino combinando los modelos con otros sectores de su documentación sobre una sociedad. De aquí proviene su paradoja: él confronta las formalizaciones *científicas* que escoge para ponerlas a prueba, con los objetos *no científicos* con los cuales está llevando a cabo dicha prueba. La historia, pues, no deja de ejercitar la función que ha ejercido a lo largo de los siglos en lo que se refiere a "razones" muy diferentes, función que interesa a cada una de las ciencias constituidas, puesto que es una crítica de ellas.

[78] Así lo afirma Michel Foucault: "Hasta el fin del siglo XVIII, la vida no existe, solamente existen los seres vivos" (*Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 173), o François Jacob acerca de la inexistencia de la idea de vida "hasta principios del siglo XIX (*La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 103): un ejemplo entre mil.

[79] G. Canguilhem, *Études d'histoire et philosophie des sciences*, Vrin, 1968, p. 18. Cfr. las observaciones de Michel Fichant, *Sur l' histoire des sciences*, Maspero, 1969, p. 55.

[80] "*A field of epistemological enquiry*", escribe Gordon Leff (*History and Social Theory*, University of Alabama, Press, 1969, p. 1). Un ejemplo típico y sin duda excesivamente metodológico, es el estudio original de John McLeish (*Evangelical Religion and Popular Education*, Londres, Methuen, 1969) que "ensaya" sucesivamente varias teorías (Marx, Malinowski, Freud, Parsons): hace del problema histórico (las campañas escolares de Griffith Jones y de Hannah More en el siglo XVIII) *a case study method* (*op. cit.*, p.165), el medio de verificar la validez y los límites propios de cada una de las teorías.

Este trabajo sobre los límites podría ser descubierto en otros lados, y no solamente donde se puede recurrir a "hechos" históricos o donde se tratan "modelos" teóricos. No obstante si aceptamos estas *ligeras* indicaciones, ya nos orientan hacia una definición de la totalidad de la investigación. La estrategia de la práctica histórica implica un estadio determinado de la historia. No nos extrañemos, pues, que la naturaleza de una ciencia sea el postulado que extraigamos de sus procedimientos efectivos, y que este mismo postulado sea el medio de precisarlos. Si no hacemos esto, cada disciplina se podría identificar con una esencia de la cual se presumiría que se presenta *con* todas sus vicisitudes técnicas sucesivas, que sobrevive (no se sabe dónde) a cada una de ellas, y que solamente tiene con la práctica una relación accidental.

El breve examen de su práctica parece permitirnos precisar tres aspectos conexos de la historia; la mutación del "sentido" o de lo "real" en la producción de *desviaciones significativas*; la posición de lo particular como *límite de lo pensable*; la composición de un lugar que establece en el presente la *figuración ambivalente del pasado y del futuro*.

1. El primer aspecto supone un cambio de dirección del conocimiento histórico desde hace un siglo. Hace cien años, el conocimiento histórico representaba a una sociedad bajo el aspecto de una recolección-colección de todo lo que había llegado a ser. Es verdad que la historia se había fragmentado en una pluralidad de historias (biológicas, económicas, linguísticas, etcétera).[81] Pero entre estas positividades dispersas, como entre los ciclos diferenciados que caracterizaban a cada una de ellas, el conocimiento histórico restauraba lo *mismo* gracias a la común relación con una *evolución*. Él volvía a unir todas estas discontinuidades al recorrerlas como figuras sucesivas o coexistentes de un mismo *sentido* (es decir de una orientación), y al manifestar en un texto más o menos teleológico la unicidad interior de una dirección o de un proceso de cambio.[82]

Actualmente, el conocimiento histórico es juzgado más bien por su capacidad para medir exactamente las *desviaciones* –no sólo cuantitativas (curvas de población, de salarios, o de publicaciones), sino también cualitativas (diferencias estructurales)– en relación con las construcciones formales presentes. En otros términos, el conocimiento tiene por conclusión lo que era la forma del *incipit* en los relatos históricos antiguos: "Antiguamente *no era* como hoy". Cultivada metódicamente, esta distancia ("no era...") se ha convertido en el resultado de la investigación, en lugar de ser su postulado y su cuestión. Asimismo el "sentido" se ha ido eliminando, por hipótesis, de los campos científicos, a medida que éstos se han ido constituyendo. El conocimiento histórico pone en evidencia no un sentido, sino las *excepciones* que aparecen al aplicar modelos económicos, demográficos o sociológicos a diversas regiones de la documentación. El trabajo consiste en *producir algo negativo que sea significativo*. Se ha especializado en la fabricación de *diferencias significativas* que permiten "imponer" un rigor más grande en las programaciones, y explotarlas más sistemáticamente.

2. De un modo cercano al primer aspecto, el segundo se refiere al elemento que con todo derecho se ha convertido en la especialidad de la historia: *lo particular* (al que G.R. Elton distingue justamente de "lo individual"). Si es verdad que lo particular especifica a la vez la atención y la investigación, esto no lo hace como un objeto pensado, sino al contrario, porque es el *límite de lo pensable*. Lo único pensado es lo universal. El historiador se instala en una frontera donde la ley de una inteligibilidad encuentra su límite como algo que no logra superar al desplazarse, y que no deja de encontrar bajo otras formas. Si la "comprensión" histórica no se encierra en la tautología de la leyenda o no huye hacia la ideología, tiene como primera característica no el convertir en pensables las series de datos trillados (aunque allí esté la "base"), sino el *nunca renunciar a la relación que las "regularidades" mantienen con las "particularidades"* que se les escapan. El detalle biográfico, una toponimia aberrante, una caída local de salarios, etcétera: todas estas formas de la excepción, simbolizadas por la importancia del nombre propio en la historia, renuevan la tensión entre los sistemas explicativos y "eso" todavía inexplicado. Y designar al *eso* como un "hecho" no es sino una manera de nombrar lo incomprendido; es un *Meinen* y no un *Verstehen*. Pero también es mantener como necesario lo que todavía no ha sido pensado.[83]

Sin duda debemos vincular esta experiencia con el pragmatismo que está latente en cada historiador y que lo impulsa a ridiculizar rápidamente la teoría. Pero sería ilusorio creer que con sólo decir: "es un hecho" o "así ocurrió", ya tenemos una comprensión. La crónica o la erudición que se contenta con sumar particularidades ignora nada menos que la ley que la organiza. Este discurso, como el de la hagiografía o el de las "noti-

[81] Cfr. las reflexiones análogas de Michel Foucault, "La Historia" (en *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, pp. 378-385) acerca de la unión entre la desmultiplicación de la historia en historias positivas particulares (de la naturaleza, de la riqueza o del lenguaje) y su condición común de posibilidad —la historicidad o la limitación del hombre.

[82] Desde hace mucho tiempo, los historiadores y teóricos americanos han manifestado sus reticencias ante el uso "peligroso" de las nociones de *Meaning o Significance* en historia. Cfr. Patrick Gardiner, *Theories of History*, New York, The Free Press (1959), 1967, pp. 7-8; Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965 pp. 7-9; etcétera.

[83] Cfr. M. de Certeau, *l' Absent de l' histoire*, Mame, col. "Ciencias humanas, ideologías", 1973, principalmente pp. 171 ss, "Alteraciones".

cias breves" de los periódicos[84] no hace sino ilustrar con mil variantes las antinomias *generales* propias de una retórica de lo excepcional, además cae con frecuencia en la banalidad de la repetición. En realidad la particularidad tiene como razón de su competencia el actuar en el fondo de una formalización explícita; como función, el introducir un interrogante; como significación, el remitirnos a actos, a personas y a todo lo que queda fuera tanto del saber como del discurso.

3. El lugar que la historia crea al combinar el modelo con sus desviaciones o al actuar en las fronteras de la regularidad, representa un tercer aspecto de su definición. Más importante que la referencia al pasado es su introducción bajo el título de una distancia previamente tomada. Una falla se insinúa en la coherencia científica de un presente, y ¿cómo podría insinuarse efectivamente si no es por algo que puede ser objetivado, el pasado, que tiene como función significar lo que se refiere a otro? Aun cuando la etnología se ha unido parcialmente con la historia en la tarea de establecer una *escenificación de lo otro* en el presente –por esta razón las dos disciplinas mantienen relaciones muy estrechas–, el pasado es ante todo el medio de *representar* una diferencia. La operación histórica consiste en dividir el dato según una ley presente que se distingue de su "otro" (pasado), en tomar una distancia respecto a una situación adquirida y en señalar con un discurso el cambio efectivo que ha permitido este distanciamiento.

El distanciamiento produce un doble efecto. Por una parte, historiciza lo actual; hablando propiamente, presentifica una situación vivida, obliga a explicitar la relación de la razón reinante con un *lugar* propio que, por oposición a un "pasado", se convierte en presente. Una relación de reciprocidad entre la ley y su límite engendra simultáneamente la diferenciación de un presente y de un pasado.

Pero por otra parte, la figura del pasado conserva su valor primitivo de representar *lo que hace falta*. Con un material que, puesto que es objetivo, está necesariamente *allí*, pero que connota un pasado en la medida en que nos remite a una ausencia, que a su vez introduce la falla de un futuro. Un grupo, ya se sabe, no puede expresar lo que tiene ante sí –lo que todavía falta– sino por una redistribución de su pasado. Así la historia es siempre ambivalente: el lugar que labra en el pasado es al mismo tiempo una manera de *abrir el paso a un porvenir*. Al vacilar entre el exotismo y la crítica bajo el pretexto de una escenificación del otro, la historia oscila entre el conservatismo y el utopismo debido a su función de significar una carencia. En sus formas extremas, ella llega a ser, en el primer caso, legendaria o polémica; en el segundo, reaccionaria o revolucionaria. Pero estos excesos no nos harán olvidar lo que está inscrito en su práctica más rigurosa, la de *simbolizar el límite* y por esto mismo *volver posible una superación*. El viejo adagio de las "lecciones de historia" recupera una significación en esta perspectiva, si dejando a un lado una ideología de herederos, se identifica la "moral de la historia" con el intersticio creado en la actualidad por la representación de diferencias.

[84] Cfr. Roland Barthes, "Estructura de la noticia breve", en *Essais critiques*, Seuil, 1964, o *infra*, "La edificación hagio-gráfica", pp. 257 ss.

3. Una escritura

La representación –escenificación literaria– no es "histórica" sino cuando se apoya en un *lugar social* de la operación científica, y cuando está, institucional y técnicamente, ligada a *una práctica de la desviación* referente a modelos culturales o teóricos contemporáneos. No hay relato histórico donde no está explicitada la relación con un cuerpo social y con una institución de saber. Además es necesario que haya "representación"; debe formarse el espacio de una figuración. Aun si hacemos a un lado todo lo que se refiere, hablando con propiedad, a un análisis estructural del discurso histórico,[85] tenemos que considerar la operación que nos hace pasar de la práctica investigadora a la escritura.

La inversión de la escritura

El *writing*,[86] o *la construcción de una escritura* (en el sentido amplio de una organización de significantes), es un paso extraño desde diferentes puntos de vista. Nos conduce de la práctica al texto. Una transformación asegura el tránsito desde lo indefinido de la "investigación" a lo que H.I. Marrou llama la "servidumbre" de la escritura [87] "Servidumbre", en efecto, porque la fundación de un espacio textual lleva consigo una serie de distorsiones en lo referente a los procedimientos del análisis. Con el discurso parece imponerse una ley contraria a las reglas de la práctica.

La primera coacción del discurso consiste en prescribir como comienzo lo que en realidad es un punto de llegada, y aun un punto de fuga en la investigación. Mientras que esta última comienza en la actualidad de un lugar social y de un aparato institucional o conceptual determinado, la ex-

[85] Sobre este punto, cfr. Roland Barthes, "El Discurso de la historia" en *Social Science Infomation*, VI, 4,1967, pp. 65 75; Erhardt Güttgemans, "*Texto e historia*, categorías fundamentales de una Poética generadora", en *Lingüística Bíblica* (Bonn), núm. 11, 1972; e *infra*, n. 104.

[86] En *The Practice of History* (New York, T.Y. Crowell Co., 1970, pp. 88-141). G.R. Elton dedica la parte central de su análisis a la escritura —*Writing*.

[87] Henri -Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, 1954, p. 279.

posición sigue un orden *cronológico*. Toma lo más antiguo como punto de partida. Al convertirse en texto, la historia obedece a una segunda coacción. La prioridad que la práctica da a una táctica de la desviación en lo referente a la base proporcionada por los modelos, parece ser contradicha por la *conclusión* del libro o del artículo. Mientras que la investigación es interminable, el texto debe tener un fin, y esta estructura de conclusión asciende hasta la introducción, ya organizada por el deber de acabar. Así pues, el conjunto se presenta como una arquitectura estable de elementos, de reglas y de conceptos históricos que forman sistema entre ellos, y cuya coherencia depende de una unidad designada por el nombre propio del autor. Finalmente, para limitarnos a algunos ejemplos, la representación de la escritura es "plena": llena o tapa las lagunas que constituyen, por el contrario, el principio mismo de la investigación, siempre aguijoneada por la carencia. Dicho de otro modo, por medio de un conjunto de figuras, de relatos y de nombres propios, la escritura vuelve *presente*, representa lo que la práctica capta como su límite, como excepción o como diferencia, como pasado. Con estos rasgos –la inversión del orden, la limitación del texto, la sustitución de una presencia de sentido al trabajo en una laguna–, se mide la "servidumbre" que el discurso impone a la investigación.

¿Sería, pues, la escritura imagen invertida de la práctica? Tendría, como en las criptografías, en los juegos de niños o en las imitaciones de monedas hechas por falsificadores, el valor de una *escritura para leerse en un espejo,*[88] ficción fabricadora de engaños y de secretos, que esboza la clave de un silencio por la inversión de una práctica normativa y de su codificación social. Pasa lo mismo con los *Espejos de la historia*. Ciertamente, estos ritmos ocultan su relación con prácticas que ya no son históricas sino políticas y comerciales, pero al servirse de un pasado para negar el presente que están repitiendo, ponen aparte algo extraño a las relaciones sociales actuales, *producen algo secreto* en el lenguaje; sus juegos evocan una imagen del pasado que puede contarse con leyendas que invierten las conductas del trabajo y toman su lugar. La escritura para leerse en espejo es seria por lo que hace –decir otra cosa por la inversión del código de prácticas–; es ilusoria únicamente en la medida en que, al ignorar lo que ella hace, identificamos su secreto con lo que pone en el lenguaje y no con lo que quita.

De hecho, la escritura historiadora –o historiografía– permanece controlada por las prácticas de donde resulta; más aún, es en sí misma una práctica social que fija a su lector un lugar bien determinado al

[88] Cfr. J.M. Lévy, "La escritura para leerse en un espejo de los pequeños escolares", en *Journal de psychologie normale et pathologique*, t. XXXII, 1935, pp. 443-454, y sobre todo J. de Ajuriaguerra, R. Diaktine y H. de Gobineau, "La Escritura para leerse en un espejo", en *La semaine des hôpitaux de Paris*, 1956, núm. 2, pp. 80-86.

redistribuir el espacio de las referencias simbólicas, imponiendo así una "lección": es didáctica y magisterial. Pero al mismo tiempo, funciona como imagen invertida; da lugar a la carencia y luego la oculta; crea relatos del pasado que son el equivalente de los cementerios en las ciudades; exorciza y confiesa una presencia de la muerte en medio de los vivos. Actuando en dos escenarios, a la vez contractual y legendaria, escritura performativa[89] y escritura para leerse en espejo, tiene el estadio ambivalente de "hacer la historia", como lo ha demostrado Jean-Pierre Faye,[90] y al mismo tiempo de "contar historias", es decir de imponer las coacciones de un poder y de proporcionar escapatorias. "Instruir deleitando", se decía antiguamente. Precisando más algunos aspectos de la construcción historiográfica, las relaciones de diferencia y de continuidad que la escritura mantiene con una disciplina de trabajo, pueden aparecer mejor,[91] así como también su función social como práctica.

En efecto, al separarse del trabajo cotidiano –incertidumbres, conflictos, combinaciones de microdecisiones que caracterizan a la investigación concreta–, el discurso se sitúa fuera de la experiencia que lo acredita, se disocia del *tiempo que pasa*, olvida el transcurso de los trabajos y de los días, para proporcionarnos "modelos" en el cuadro "ficticio" del *tiempo pasado*. Ya se ha demostrado todo lo que había de arbitrario en esta construcción. Se trata, pues, de un problema general. Así, el *Cuaderno rojo* de Claude Bernard (1850-1860) presenta una crónica ya distante de la experiencia efectiva del laboratorio; y la teoría, la *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865), se halla a su vez atrasada, simplificada y reducida respecto al *Cuaderno*.[92] Entre otros mil, este ejemplo nos muestra el paso de la práctica a la crónica y de la crónica a una didáctica. Sólo una distorsión permite la introducción de la "experiencia" en otra práctica, igualmente social, pero simbólica, escriturística, que sustituye el trabajo de una investigación por la autoridad de un saber. ¿Qué es lo que *fabrica* el historiador cuando se convierte en *escritor*? Su mismo discurso lo debe confesar.

[89] Acerca de la performatividad, cfr. *infra*, pp. 112 y 116-118.
[90] Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires y Théorie du récit*, Hermann 1972.
[91] Cfr. Roberto Minguelez, "El relato histórico: legalidad y significación", en *Semiótica*, t. 5, núm. 1, 1971, pp. 20-36, y del mismo autor, *Sujet et histoire*, Ottawa, ed. de l'Université, 1973.
[92] Cfr. M.D. Grmek, *Raisonnement experimental et recherches toxicologiques chez Claude de Bernard*, Ginebra, Droz, 1973. Este estudio minucioso cuyo interés supera en mucho al caso particular de C. Bernard, permite captar en vivo los desfasamientos que hacen pasar de la *experiencia* (en este caso controlada) a la "*crónica*", y de la crónica al discurso *didáctico* —teoría o "historia".

Los resultados de la investigación se exponen según un orden cronológico. Ciertamente, la constitución de series, el aislamiento de "coyunturas" globales, como también las técnicas de la novela o del cine, han suavizado la rigidez de este orden, permitido el establecimiento de cuadros sincrónicos y renovado los medios tradicionales que hacen actuar entre ellos momentos diferentes. Esto no obsta para que toda historiografía nos plantee un *tiempo de las cosas* como el contrapunto y la condición de un *tiempo discursivo* (el discurso "avanza" más o menos aprisa, se retarda o se precipita). Por medio de este tiempo referencial, la historiografía puede condensar o extender su propio tiempo,[93] producir efectos de sentido, redistribuir y codificar la uniformidad del tiempo que corre. Esta diferencia tiene ya la forma de un desdoblamiento, crea un juego y proporciona a un saber la posibilidad de producirse en un "tiempo discursivo" (o tiempo "diegético", como dice Genette) distante del tiempo "real". El servicio proporcionado a la historiografía por la remisión a ese tiempo referencial, puede considerarse bajo diversos aspectos.

El primero (que se volverá a encontrar bajo otras formas), es el de *volver compatibles a los contrarios*. Un ejemplo sencillo: se puede decir "hace buen tiempo" o "no hace buen tiempo". Estas dos proposiciones no pueden ser mantenidas a la vez, sino solamente *una* u *otra*. Por el contrario, si introducimos la diferencia de tiempo de manera que transformemos las dos proposiciones en "ayer hacía buen tiempo" y "hoy no hace buen tiempo", es legítimo mantener al mismo tiempo *una* y *otra*. Los contrarios son pues compatibles en el *mismo* texto, con la condición de que éste sea *narrativo*. La temporalización crea la posibilidad de volver coherentes a un "orden" y a su "heteróclito". En relación con el "espacio plano" de un sistema, la narrativización crea un "espesor" que permite colocar, *junto* al sistema, a su contrario o a su resto. Una perspectiva histórica autoriza, pues, la operación que, desde el mismo lugar y en el mismo texto, sustituye la conjunción a la disyunción, mantiene al mismo tiempo enunciados contrarios, y más ampliamente, supera la diferencia entre un orden y lo que queda fuera de él. Ella es, pues, el instrumento por excelencia de todo discurso que trata de "comprender" posiciones antinómicas (basta que uno

[93] Desde este punto de vista, la historiografía puede obtener una eficacia mucho mayor valiéndose de los medios técnicos perfeccionados por el cine. Cfr., ejemplo interesante, Gilbert Rouget, "Una experiencia de cine sincrónico en cámara lenta" (en *L'Homme*, t. XI, núm. 2, 1971, pp. 113-117), a propósito del *Zeitregler* o "estirador de tiempo" (*Stretcher*) que permite dilatar o contraer el tiempo sonoro sin deformarlo, y por consiguiente presentar la imagen más lenta o más rápida. Cfr. también Pierre Schaeffer *Traité des objets musicaux*, Seuil, 1966, pp. 425-426, acerca de las aceleraciones y disminuciones de velocidad que forman parte de un proceso tradicional en historia.

de los términos en conflicto sea clasificado como "pasado"), de "reducir" al elemento aberrante (éste se convierte en un caso "particular" que se inscribe como detalle positivo en un relato), o de mantener como "faltante" (en otro período) lo que escapa a un sistema del presente y representa un papel de figura extraña.

Pero esta temporalización que esquiva de esta manera los límites impuestos con todo rigor y construye un escenario en el que pueden actuar al mismo tiempo los incompatibles, tiene que enfrentarse con su recíproca: el relato sólo puede guardar la apariencia de un silogismo: cuando explica es entimemático,[94] "aparenta" raciocinar. De esta manera el relato, al mantener la relación de una razón con lo que pasa fuera de ella, en sus orillas, conserva la posibilidad de una ciencia o de una filosofía (puesto que es heurístico), pero como relato, ocupa el lugar del silogismo y oculta su ausencia. Puede uno preguntarse qué es lo que autoriza a la historiografía para constituirse en síntesis de los contrarios, como no sea un rigor racionalista. En efecto, si aceptamos las distinciones de Benvéniste entre "discurso" y "relato",[95] la historiografía es un *relato* que funciona de hecho como *discurso* organizado por el *lugar* de los "interlocutores" y fundado sobre el lugar que se da el "autor" respecto a sus lectores. El lugar donde se produce es el que autoriza al texto, y esto es revelado antes que por ningún otro signo, por el recurso a la cronología.

La cronología señala un segundo aspecto del servicio que el tiempo presta a la historia. Ella es la condición que hace posible la división en períodos. Pero (en sentido geométrico) la cronología proyecta sobre el texto la imagen invertida del tiempo que en la investigación, va del presente al pasado; sigue las huellas al revés. La exposición histórica supone la elección de un nuevo "espacio vectorial" que transforma el sentido de recorrido del vector tiempo e invierte su orientación. Parece que solamente esta inversión vuelve posible la articulación de la práctica con la escritura. Si indica una ambivalencia de tiempo,[96] es porque ha planteado antes el problema de un *re-comienzo*: ¿cuándo comienza la escritura? ¿Cuándo se establece para que haya historiografía?

[94] Roland Barthes lo ha notado en "El discurso de la historia", *op. cit.*, pp. 71-72. Cfr. sobre todo C.G. Hempel, "La Función de las Leyes Generales en la Historia", en *Journal of Philosophy*, t. XXXIX:, 1942: acerca de los esbozos de explicación (*explanation sketch*) que proporciona la historiografía, este estudio nos puede servir de reverencia.

[95] Émile Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 253-254: en el *discurso*, "la instancia está en el *hic* y el *nunc* de los interlocutores..., en su acto de hablar" (se dice: el prefecto partió *ayer*); en el *relato* la instancia está constituida por "los términos... que se refieren... a los objetos reales..., a los tiempos y a los lugares históricos...".

[96] Cfr. por ejemplo las observaciones de André Viel, "De lo crónico a lo cronológico", en *Historie de notre image*, Mont-Blanc, 1965, pp. 109-141, acerca del "tiempo no orientado y la ambivalencia".

A primera vista, la historiografía conduce al tiempo hacia el momento del destinatario. Ella construye el lugar del lector en 1975, viene a él desde el fondo de los tiempos. Ya participe o no en una temática del progreso; ya arrastre o no consigo una larga duración o cuente una especie de "epistema"; en fin, cualquiera que sea su contenido, la historiografía trabaja en unir un presente, que es el término de un recorrido más o menos largo, con la trayectoria cronológica (la historia de un siglo, de un período o de una serie de ciclos). El presente, postulado del discurso, se convierte en el *producto* de la operación escriturística: el lugar de producción del texto se cambia en lugar producido por el texto.

El relato tiene, sin embargo, sus complicaciones. La cronología de la obra histórica no es sino un segmento limitado, tratado sobre un eje más amplio que se prolonga por ambos lados. Describamos, por ejemplo, la evolución del Languedoc desde el siglo XV hasta el XVIII, trazada sobre un eje más amplio que rebasa la línea hacia un lado y al otro:

(0) ——|——|——|——|——→ (1975)
S. XV S. XVI S. XVII S. XVIII

Por una parte, la cronología enfoca al momento presente a través de una distancia: la parte derecha de la línea dejada en blanco, definida solamente en su origen (del siglo XVIII a nuestros días). Por otra parte, supone una serie finita cuyos términos permanecen inciertos; postula en último término el recurso al concepto vacío y necesario de un punto cero, origen (del tiempo) indispensable para una orientación.[97] El relato inscribe, pues, sobre toda la superficie de su organización, esta referencia inicial e inaccesible, condición de posibilidad de su historización. Al permitir a la actualidad "mantenerse" en el tiempo y finalmente simbolizarse, el relato la establece en una relación necesaria con un "comienzo" que no es *nada*, y que no tiene más objeto que el de ser un límite. La colocación del relato en su lugar lleva consigo en todas partes una relación tácita con algo que no puede tener lugar en la historia –un no-lugar fundamental–, sin el cual no podemos tener historiografía. La escritura dispersa, a lo largo de la escenificación cronológica, la referencia del relato a algo no-dicho que es su postulado.

[97] Desde este punto de vista, hay, en la episteme griega, un lazo de unión entre la ausencia del cero en las matemáticas y la ausencia de una historia que piense al pasado como diferencia. Sobre el "concepto" de cero, cfr. las observaciones de Frege, en *Les Fondements de l'arithmétique*, trad. de Cl. Imbert, Seuil, 1969, § 8 sobre todo 74.

Este no-lugar señala el intersticio entre la práctica y la escritura. La censura cualitativa entre una y otra se manifiesta sin duda por el hecho de que la escritura des-naturaliza e invierte el tiempo de la práctica. Pero sólo un paso silencioso al límite plantea efectivamente su diferencia. El cero del tiempo enlaza la una con la otra, es el umbral que conduce de la fabricación del objeto a la construcción del signo.

Esta nada inicial señala el retorno disfrazado de un pasado ajeno. Podríamos decir que es el mito convertido en postulado de la cronología –al mismo tiempo eliminado del relato y siempre supuesto–, imposible de eliminar. Una relación necesaria con el otro, con ese "cero" mítico, permanece inscrita en el contenido junto con todas las transformaciones de la genealogía, con todas las modulaciones de las historias dinásticas o familiares de una política, de una economía o de una mentalidad. Para que el relato "descienda" hasta el presente, es preciso que reciba su autoridad de más arriba, de una "nada" cuya fórmula nos la daba ya la *Odisea*: "Nadie sabe por sí mismo quién es su padre".[98] Expulsado del saber, un advenedizo se insinúa en la historiografía y determina su organización: es lo que no se sabe, lo que no tiene nombre propio. Bajo la forma de un pasado al que no se le puede señalar ningún lugar, pero que no puede ser eliminado, es *la ley del otro*.[99]

"La ley siempre saca ventajas de lo que se escribe".[100] Si la historiografía resulta de una operación actual y localizada, como escritura repite otro comienzo, este último imposible de datar o de representar, postulado por el despliegue, a primera vista muy sencillo, de la cronología".[101] Ella duplica el tiempo gratificante –el tiempo que viene hacia vosotros, lectores, y valoriza vuestro lugar– con la sombra de un tiempo prohibido. La *ausencia que da comienzo* a toda literatura invierte (y permite) la manera de llenar el relato de sentido y de fijar en el discurso un lugar

[98] *Odisea*, Rapsodia I.

[99] Cfr. al respecto Jean Laplanche y J.B. Pontalis,"Fantasma original, fantasma de los orígenes, origen del fantasma", en *Les Temps modernes*, XIX, 1964, pp. 1832-1868. Este estudio acerca de la "escenificación del deseo" en la secuencia de imágenes aclara también los problemas planteados por el discurso histórico. "El sujeto puede estar bajo una forma desubjetivada, es decir en la sintaxis misma de la secuencia de que se trata". "El deseo se apoya en la frase del fantasma que es, escriben los autores, el lugar de elección de las operaciones defensivas más primitivas como la rebelión contra uno mismo, el paso al contrario, la proyección, la negación" (*op. cit.*, p. 1868). El relato histórico presenta también, como escenificación, los caracteres del fantasma.

[100] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 625. Cfr. Henri Meschonnic, "Maurice Blanchot o la escritura sin lenguaje", en *Les Cahiers du Chemin*, núm. 20, 15 enero 1974, pp. 79-116.

[101] Philip Rieff ha insistido particularmente en el nuevo comienzo y en la repetición que caracterizan al "model of time" freudiano; cfr. "La autoridad del pasado", en *Freud: the mind of the moralist*, New York, Viking Press, 1959; "El significado de la historia y de la religión en el pensamiento de Freud", en Bruce Mazlisch ed., *Psychoanalysis and History*, Englewood Cliffs (N.J.), 1963, pp. 23-44; etcétera.

para el destinatario. Los dos se combinan, y ya veremos que la historiografía obtiene su fuerza al cambiar la genealogía en mensaje y al situarse "más arriba" del lector por el hecho de estar más cerca del que autoriza. El texto mantiene unidos a los contradictorios de este tiempo inestable, restaura discretamente su ambivalencia y revela en sordina lo contrario del "sentido", por medio del cual el presente pretende comprender al pasado. Es cierto que al contrario de lo que hace cuando se toma a sí misma como objeto, esta escritura no confiesa que es el "trabajo de la negación", y sin embargo da testimonio de ello. La construcción del sentido se basa en su contrario. Asimismo, el lenguaje del escritor "no presenta algo al volver presente lo que muestra, sino, lo presenta al mostrarlo detrás de todo, como el sentido y la ausencia de ese todo".[102]

Cuando es histórico, el relato resiste sin embargo a la seducción del comienzo, no consiente con el Eros del origen, no tiene por fin, como el mito, el escenificar la autoridad necesaria y perdida, bajo la figura de un acontecimiento que no tuvo lugar.[103]

El relato no dice lo que supone, porque tiene como objetivo dar lugar a un *trabajo*. La ley transita solamente por un estudio particular, cuya organización asegura la relación entre los términos (el origen, el presente) dejados fuera del campo.

La construcción desdoblada

Entre los problemas que plantea el relato considerado como discursividad,[104] algunos de ellos se refieren más específicamente a la construcción de la historiografía. Estos dependen de un *querer*, al cual la temporalización proporciona un cuadro, al permitir que se mantengan juntas las contradicciones sin tener que resolverlas. Este propósito "globalizante" se encuentra a lo largo de toda la obra, nos remite finalmente a una voluntad política de administrar los conflictos y de regularlos desde un solo lugar. Literariamente produce textos que, de diversas maneras, tienen la doble característica de combinar una *semantización* (edificación de un sistema de sentidos) con una *selección* (esta clasificación tiene su principio en el lugar donde un presente se separa de un pasado), y de ordenar una "*inteligibilidad*" junto con una *normatividad*. Algunos rasgos que se refieren en un principio a su estadio dentro de una tipología del discurso, y después a la organización de su contenido, precisarán el funcionamiento de la historiografía como algo *mixto*.

[102] Maurice Blanchot, "El reino animal del espíritu": en *Critique*, núm. 18, 1947, pp. 387-405, y "La literatura y el derecho a la muerte", en *Critique*, núm. 20,1948, pp. 30-47.

[103] Sobre esta concepción del mito, cfr. Claude Rabant, "El mito (re)comienza en el porvenir", en *Esprit*, abril 1971, pp. 631-643.

[104] Cfr. sobre este punto, Harald Weinrich, "Estructuras narrativas en la escritura de la historia" en R. Kosselleck y W.D Stempel ed., *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Munich, W. Fink, 1973, pp. 519-523.

Teniendo en cuenta una tipología general del discurso, una primera aproximación se refiere al modo según el cual se organiza, en cada discurso, la relación entre su "contenido" y su "expansión". En la *narración*, uno y otra nos remiten a un orden de sucesión, el tiempo referencial (una serie A, B. C, D, E, etcétera, de momentos) puede ser, en la exposición, objeto de omisiones y de inversiones capaces de producir efectos de sentido (por ejemplo, el relato literario o fílmico presenta la secuencia: E, C, A, B. etcétera). En el discurso "lógico", el contenido, definido por el estadio de verdad (y/o de verificabilidad) que se puede asignar a los enunciados, implica entre ellos relaciones silogísticas (o "legales") que determinan el modo de la exposición (inducción y deducción). El discurso histórico, en sí mismo, pretende dar un contenido verdadero (que depende de la verificabilidad), pero bajo la forma de una narración.

	contenido	*expansión*
narración	serie temporal (A, B, C, D,...)	sucesividad temporal (E, C, A,...)
discurso histórico	"verdad"	sucesividad temporal
discurso lógico	verdad de las proposiciones	silogismo (inducción, deducción)

Combinando sistemas heteróclitos, este discurso mixto (hecho de dos y situado entre dos) va a construirse según dos movimientos contrarios: una *narrativización* hace pasar del contenido a su expansión, de modelos acrónicos a una cronologización, de una doctrina a una manifestación de tipo narrativo; por el contrario, una *semantización* del material hace pasar de los elementos primitivos a un encadenamiento sintagmático de los enunciados y a la constitución de secuencias históricas programadas. Pero estos procedimientos generales del texto no pueden ocultar el deslizamiento *metafórico* que, según la definición aristotélica, realiza el "paso de un género a otro". Una señal de esta mixtura es la presencia continua de la metáfora. Ella imparte a la explicación histórica un carácter entimemático, traslada la causalidad hacia la sucesividad (*post hoc, ergo propter hoc*), hace actuar a las relaciones de coexistencia como

si fueran de coherencia, etcétera. La verificabilidad de los enunciados se sustituye constantemente por su verosimilitud. Por esto, el discurso tiene necesidad de la autoridad para sostenerse: lo que pierde en rigor debe ser compensado por una superabundancia de confiabilidad.

A esta exigencia se puede añadir otra forma de desdoblamiento. Se plantea como historiográfico el discurso que "comprende" a su otro –la crónica, el archivo, el movimiento–, es decir el que se organiza como texto *foliado*, en el cual una mitad, continua, se apoya sobre otra, diseminada para poder decir lo que significa la otra sin saberlo. Por las "citas", por las referencias, por las notas y por todo el aparato de remisiones permanentes a un primer lenguaje (al que Michelet llamaba la "crónica"),[105] el discurso se establece como un *saber del otro*. Se construye de acuerdo a una problemática de proceso, o de *cita*, capaz a la vez de "hacer venir" un lenguaje referencial que actúa como realidad, y de juzgarlo bajo el título de un saber.

La convocación del material obedece, por lo demás, a la jurisdicción, que en la escenificación historiográfica se pronuncia sobre él. Así, la estratificación del discurso no tiene la forma del "diálogo" o del "*collage*". Dicha estratificación combina el singular del saber *que cita* con el plural de los documentos *citados*. En este juego, la descomposición del material (por análisis o división) tiene siempre como condición de posibilidad y como límite la *unicidad* de una recomposición textual. El lenguaje citado desempeña el encargo de acreditar el discurso: como es referencial, introduce cierto efecto de lo real; y por su fragmentación, nos remite discretamente a un lugar de autoridad. Vista desde este ángulo, la estructura desdoblada del discurso funciona como una máquina que obtiene de la cita una verosimilitud para el relato y una convalidación del saber; produce, pues, la confiabilidad.

Dicha estructura implica también un funcionamiento particular, epistemológico y literario, de los textos estratificados. Por una parte, si nos referimos a las categorías de Karl Popper, se trata aquí de "*interpretación*" más bien que de "explicación". En la medida en que el discurso recibe de una relación interna con la "crónica" la condición de ser su saber, comienza a construirse bajo cierto número de postulados epistemológicos: la necesidad de una semantización referencial que le viene de la cultura; la transcriptibilidad de los lenguajes ya codificados de los que se hace el intérprete; la posibilidad de constituir un metalenguaje en la misma lengua de los documentos utilizados. Bajo formas diversas, la cita introduce en el texto un extra-texto necesario. Recíprocamente, la cita es el medio de enlazar el texto con su exterioridad semántica, de permitirle adoptar el semblante de asumir una parte de la cultura y de asegurarle por lo tanto una credibilidad referencial. Desde este punto de vista, la cita no es sino un caso particular de la regla que vuelve necesarias para la producción de la "ilusión realista", la multiplicación de nombres propios, de descripciones y de lo deíctico.[106] Así, para no tomar sino un ejemplo, los nombres propios tienen ya aquí valor de cita. En su conjunto, podemos confiar en ellos. Mientras que la novela debe poco a poco llenar de predicados el nombre propio que coloca en su principio (por ejemplo: Julien Sorel), la historiografía lo recibe ya lleno (por ejemplo: Robespierre) y se contenta con efectuar un trabajo sobre un lenguaje referencial.[107] Pero esta condición externa de un saber del otro, o de una heterología,[108] tiene como corolario la posibilidad para el discurso mismo de ser el equivalente de una semiótica, un metalenguaje de las lenguas naturales, por consiguiente un texto que supone y manifiesta la transcriptibilidad de codificaciones diferentes. De hecho este metalenguaje se desarrolla en el léxico mismo de los documentos que descifra, no se distingue formalmente (de modo diferente de lo que pasa en toda ciencia) de la lengua que interpreta. No puede, pues, controlar la distancia del nivel de análisis que pretende sostener, ni constituir un campo propio y unívoco con los conceptos que lo organizan. Se narra *en* el lenguaje de su otro, juega con él. La condición de metalenguaje es, pues, el postulado de un "querer comprender". Es un a priori más bien que un producto. La interpretación tiene por característica el hecho de reproducir en el interior de su discurso desdoblado, la relación entre un lugar de saber y su exterioridad.

Al citar, el discurso transforma lo citado en fuente de confiabilidad y en léxico de un saber, y precisamente por eso coloca al lector en la posición de lo que es citado, lo introduce en la relación entre un saber y un no-saber. Dicho de otra manera, el discurso produce un contrato enunciativo entre el remitente y el destinatario; funciona como discurso

[105] Este discurso –montaje de otros discursos– se produce gracias a dispositivos muy variados: el estilo indirecto (la historiografía dice que otro ha dicho que...), las comillas, las ilustraciones, etcétera. Se puede decir que el "pasado" representado es el efecto de la manera como el discurso trata su relación con la "crónica". Desde este punto de vista, la "crónica" puede ser más o menos fragmentada. Hay muchas maneras de tratarla, desde el "compendio" que la reduce a una serie de " hechos" hasta la extracción de datos que pueden ser utilizados por una historia serial.

[106] Cfr. por ejemplo, las observaciones de J.L. Bachelier, "Sobre-Nombre", en *Communications*, núm. 19, 1972; Philippe Hamon, "Un discurso forzado", en *Poétique*, núm. 16, 1973, pp. 426-427. Por el contrario, el *yo*, marca esencial del discurso fantástico (cfr. T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*) debe ser evitado, acabaría con la acción de nombrar. Ahora bien, "la ausencia de nombre [...] provoca una disminución capital de la ilusión realista" (Roland Barthes, *s/z*, Seuil, 1970, p. 102.

[107] El nombre propio permite un doble efecto. Por una parte significa: "Vosotros sabéis lo que es Robespierre", se puede *confiar en él*. Por otra parte, es el objeto de un desfasamiento didáctico: "Robespierre es una cosa distinta de lo que vosotros sabéis, y os la voy a enseñar". Es el punto de referencia de la abundancia de saber que acredita a *una competencia*.

[108] Cfr. M. de Certeau, *L' Absent de l' histoire*, Mame, 1973, pp. 173 ss.

didáctico, y esto lo hace mejor cuando disimula el lugar desde donde habla (borra el *yo* del autor), cuando se presenta bajo la forma de un lenguaje referencial (nos habla lo "real"), cuando en vez de raciocinar narra (no se discute un relato) y cuando toma a sus lectores donde se encuentran (les habla su lenguaje, aunque de otro modo y mejor que ellos). Saturado semánticamente (no hay ninguna falla en la inteligibilidad), "presionado" (gracias a "un acortamiento máximo del trayecto y de la distancia entre los focos funcionales de la narración"),[109] y comprimido (un conjunto de catáforas y de anáforas nos asegura incesantes remisiones del texto a sí mismo como totalidad orientada), el discurso no nos deja ninguna escapatoria. La estructura interna del discurso nos enreda, pues produce un tipo de lector: un destinatario citado, identificado y enseñado por el hecho mismo de estar colocado en la situación de la crónica delante de un saber. Al organizar el espacio textual, dicha estructura establece un contrato y organiza así el espacio social. Desde este punto de vista, el discurso hace lo que dice, es eficaz. El ardid de la historiografía consiste en crear "un discurso eficaz disimulado en el que el verificador aparente no es otro que el significado de la palabra como acto de autoridad".[110]

Un tercer aspecto del desdoblamiento ya no se refiere a la mixtura o a la estratificación del discurso, si no a la problemática de su manifestación, a saber, la relación entre el *acontecimiento* y el *hecho*. En una materia tan debatida, me contento con una indicación relativa a la construcción de la escritura. Desde este punto de vista, el acontecimiento *divide* para que haya inteligibilidad; el hecho histórico *completa* para que haya enunciados con sentido. El primero condiciona la organización del discurso; el segundo proporciona significantes destinados a formar, de un modo narrativo, una serie de elementos significativos. En resumen, el primero articula, el segundo deletrea.

En efecto, ¿qué es un acontecimiento, sino lo que hay que suponer para que una organización de los documentos sea posible? Es el medio por el que se pasa del desorden al orden. No explica, permite una inteligibilidad. Es el postulado y el punto de partida –pero también el punto ciego– de la comprensión. "Debió pasar algo" *allí* precisamente, y por eso podemos construir series de hechos o transitar de una regularidad a otra. Lejos de ser la base o el indicador sustancial sobre el que se apoyaría una información, es el soporte hipotético de una ordenación a lo largo de un eje cronológico, la condición de una clasificación. Algunas veces no es sino una simple localización del desorden: entonces llamamos acontecimientos a lo que no comprendemos. Gracias a este procedimiento, que permite acomodar lo desconocido en un casillero vacío preparado de

[109] Ph. Hamon, *op. cit.*, pp. 440-441.
[110] R. Barthes, "El discurso de la Historia", *op. cit.*, p. 74.

antemano para ello y llamado "acontecimiento", una "razón" de la historia se convierte en pensable. Una semantización plena y saturadora es ahora posible: los "hechos" la enuncian al acreditarla con un lenguaje referencial; el acontecimiento oculta las fallas con una palabra propia que se añade al relato continuo y oculta sus discontinuidades. Dicho de otro modo, la arquitectura serial juega con sus acontecimientos contradictorios como con un límite que ella *también* nombra para erigirse en discurso didáctico, sin interrupción y sin *lapsus* de la autoridad erudita. Estos dos elementos son necesarios el uno al otro: una extraña reciprocidad nos presenta a cada uno de ellos únicamente en relación con su *otro*. Pero el texto plantea *a la vez* el cumplimiento del sentido y su condición, los une y los nivela en la expansión del discurso. Por esto mismo es global, pero solamente gracias al ocultamiento de la diferencia y gracias al sistema que establece de antemano, bajo el título de un lugar adquirido, una autoridad capaz de "comprender" la relación entre una organización del sentido (de los "hechos") y su límite ("el acontecimiento").

Al colocar al extraño en un lugar *útil* para el discurso de inteligibilidad, al exorcizar al incomprendido para convertirlo en un medio de comprensión, la historiografía no puede evitar, sin embargo, el retorno subrepticio de lo que ya borró de la manifestación. Sin duda podemos reconocer este retorno en el trabajo de erosión que no cesa de minar los conceptos construidos por el discurso. Ciertamente, se trata de un movimiento secreto en el texto; no por ello menos constante, como una lenta hemorragia del saber. Lo captamos, por ejemplo, al tratar del orden que se presenta en una organización de unidades históricas. La escenificación de la escritura se asegura por cierto número de cortes semánticos. A estas unidades, François Châtelet les da el nombre de "conceptos", pero conceptos "que podríamos llamar, por analogía con la epistemología de las ciencias de la naturaleza, *categorías históricas*".[111] Éstas son de tipos muy diversos, como *el periodo, el siglo*, etcétera, pero también la *mentalidad*, la *clase* social, la *coyuntura* económica, o la *familia*, la *ciudad*, la *región*, el *pueblo*, la *nación*, la *civilización*, o todavía más, la *guerra*, la *herejía*, la *fiesta*, la *enfermedad*, el *libro*, etcétera, sin hablar de nociones como la *Antigüedad*, el *Antiguo Régimen*, las *Luces*, etcétera. Estas unidades llevan consigo a menudo combinaciones estereotipadas. Un montaje sin sorpresas nos da la serie: la vida –la obra– la doctrina, o su equivalente colectivo: vida económica –vida social– vida intelectual. Se amontonan los "niveles". Se encajonan los conceptos. Cada código tiene su lógica.

[111] François Châtelet, *Naissance de l' histoire*, 1962, p. 115. Cfr. al respecto Chaim Perelman, en *Les Catégories en histoire*, Ed. del Instituto de Sociología, Universidad Libre de Bruselas, 1969, pp. 11-16.

No se trata aquí de volver sobre las presiones sociales[112] o sobre las necesidades teóricas y prácticas de programación[113] que intervienen en la determinación de dichas unidades, sino más bien de captar su funcionamiento en la escritura. Se dice a veces que la organización de esos "conceptos" se pone en marcha casi automáticamente por el mismo título del texto, y que en resumen, no es sino un cuadro, más o menos artificial (¡al fin y al cabo, importa muy poco!) donde se amontonan los tesoros de la información. En esta concepción, las unidades forman el tablero de una construcción donde cada casilla debe llenarse. En último término, las unidades son indiferentes a las riquezas que llevan consigo: en el almacén de la historia sólo cuenta el contenido, no la presentación (con tal que sea clara y clásica). Pero volveríamos inerte a la composición historiográfica (o creeríamos volverla), si consideramos que detiene la investigación para presentar el resultado de la suma y proceder a la evaluación del capital adquirido. La escritura consistiría en "llegar a un fin". En realidad no hay nada de esto en el momento en que hay un discurso histórico. Éste impone reglas que evidentemente no son las de la práctica, pero que, diferentes y complementarias, son las de *un texto que organiza lugares con el fin de una producción.*

De hecho, la escritura histórica compone, con un conjunto coherente de grandes unidades, una *estructura* análoga a la arquitectura de lugares y de personajes en una tragedia. Pero el sistema de esta escenografía es el espacio o el *movimiento* de la documentación, es decir, se trata de unidades pequeñas. Este sistema siembra el desorden en el orden, escapa a las divisiones establecidas y logra una erosión lenta de los conceptos organizadores. En términos aproximados, podríamos decir que el texto es el lugar donde se efectúa un trabajo del "contenido" sobre la "forma". Si tomamos la palabra más exacta de Roussel, "*produce* al destruir". Debido a la masa movediza y compleja que arroja en los recortes historiográficos que remueve, la información parece llevar consigo un *desgaste* de las divisiones clasificadoras, que constituyen sin embargo el montaje de todo el sistema textual. Así pues, el discurso deja de "sostenerse" si la organización estructural se derrumba, pero es histórico en la medida en que un trabajo se mueve dentro de él y corroe toda la armazón conceptual, que por lo demás es necesaria para la formación del espacio que se abre a dicho movimiento.

Construcción y erosión de las unidades: toda escritura histórica combina ambas operaciones. Es preciso establecer una arquitectura económica o demográfica para que aparezcan las dependencias que la suavizan, la desplazan y la remiten finalmente a otro conjunto (social o cultural).

[112] Cfr *supra*, "Un lugar social", pp- 69-82.
[113] Cfr. *supra*, "Una práctica", pp. 82-101.

Es preciso dividir una unidad geográfica (regional o nacional) para que se manifieste lo que por todas partes se le escapa. La constitución de "cuerpos" conceptuales por una división, es a la vez la causa y el medio de una lenta hemorragia. La estructura de una composición no retiene lo que representa, pero debe "aguantar" lo suficiente para que juntamente con la fuga entren de verdad en escena —"se produzcan"— lo pasado, lo real o la muerte de que habla el texto. Así se encuentra simbolizada la relación del discurso con lo que designa al perderlo, es decir con el pasado que ya no existe, pero que no sería pensable sin la escritura que articula "composiciones de lugar" con una erosión de esos mismos lugares.

La combinación de *cortes* (las macrounidades) y de *desgastes* (el desplazamiento de conceptos) es solamente un esquema abstracto. No se refiere por lo demás a la estructura del discurso en sí mismo, y sólo describe un movimiento de la escritura destinado a producir el sentido autorizado por el saber. Esto puede reconocerse aun en los textos más importantes de la historiografía francesa contemporánea.

Para explicar la aparición de una conciencia nacional en Cataluña —problema que "brota" de un estudio socioeconómico de dicha región—, Pierre Vilar establece la conexión del mercantilismo (al cual está ligada la formación de una clase dirigente) con el nacionalismo (instrumento utilizado por dicha clase con el fin de fundamentar una dominación política). Un "lugar" económico es la base de un análisis muy rico. Pero se producen infiltraciones; por ejemplo, la confirmación de que el nacionalismo crece junto con la conciencia infeliz de una nación amenazada.[114] Esta intervención de un elemento heterogéneo no establece otra división conceptual ni tampoco una historia "global". Solamente remueve la escenificación original del texto. Ejemplo entre mil de un trabajo de erosión que actúa sobre una composición muy bien argumentada, –precisamente porque dicha composición no es un cuadro inerte.

También encontramos erosión en el movimiento que agita a la unidad de la región de Beauvais tan firmemente tratada por el "estudio regional" de Pierre Gouber, y que la hace tender ya hacia la Beauce, ya hacia la Picardía.[115] El trabajo que desplaza al lugar y que lo mezcla con lo que lo distinguía, esboza en el texto una desaparición (jamás total) de los conceptos, como si llevara a la representación (siempre mantenida mientras existe el texto) hasta el límite de la ausencia que ella misma designa.

[114] Pierre Vilar, *La Catalogne dans l' Espagne moderne, op. cit.*, t. 1, pp. 29-38.
[115] Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Sevpen, 1960. pp. 123-138. 413-419; etcétera.

Tercera paradoja de la historia: la escritura hace entrar en escena a una población de muertos —personajes, mentalidades o precios. A pesar de modos y contenidos diferentes, la historia permanece unida a su propia arqueología de principios del siglo XVII ("uno de los puntos cero de la Historia de Francia", dice P. Ariés)[116], a una "galería histórica" como la que se ve todavía en el castillo de Beauregard:[117] una serie de retratos, de imágenes y de emblemas pintados en la pared, antes de ser descritos por el texto organiza la relación entre un espacio (el museo) y un recorrido (la visita). La historiografía tiene la misma estructura de los cuadros unidos por una trayectoria. Representa a los muertos a lo largo de un itinerario narrativo.

Muchos indicios atestiguan en historia esta estructura de "galería". Por ejemplo, la multiplicación de *nombres propios* (personajes, localidades, monedas, etcétera) y su reduplicación en el "índice de nombres propios". Lo que prolifera en el discurso histórico son aquellos elementos "debajo de los cuales lo único que se puede hacer es mostrar"[118] y en los cuales el *decir* llega a su límite, lo más cercano posible al *mostrar*. El sistema significante ha crecido desmesuradamente con estos nombres propios a lo largo de esta orilla deíctica, como si la misma ausencia de que trata le hiciera tender hacia el lado donde "mostrar" tiende a sustituir a "significar". Pero hay otros muchos indicios: el papel que desempeñan los mapas, las figuras o las gráficas; la importancia de las vistas panorámicas y de las "conclusiones" recapituladoras, de los paisajes que van apareciendo a lo largo del libro, etcétera y que son elementos completamente extraños en un tratado de sociología o de física.

¿Será preciso reconocer de nuevo en estos rasgos una inversión literaria de los procedimientos propios de la investigación? La práctica, en efecto, encuentra al pasado bajo el módulo de una separación relativa a mo-delos presentes. En realidad la función específica de la escritura no es con-traria, sino diferente y complementaria de la función de la práctica. Esta función puede precisarse bajo dos aspectos. Por una parte, en el sentido etnológico y cuasi religioso del término, la escritura desempeña el papel de *un rito de entierro*; ella exorciza a la muerte al introducirla en el discurso. Por otra parte, la escritura tiene una función *simbolizadora*; permite a una sociedad situarse en un lugar al darse en el lenguaje un pasado, abriendo así al presente un espacio: "marcar" un pasado es darle su lugar al muerto, pero también redistribuir

[116] Philippe Ariès, *Le Temps de l' Histoire, op. cit.*, p. 255.

[117] Cfr. P. Ariès, *op. cit.*, p. 195-214 acerca de las "galerías de historia" o colecciones de retratos históricos.

[118] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 285, a propósito de los nombres propios.

el espacio de los posibles, determinar negativamente *lo que queda por hacer*, y por consiguiente utilizar la narratividad que entierra a los muertos como medio de fijar un lugar a los vivos.

El ordenamiento de los ausentes es el reverso de una normatividad que se dirige al lector viviente y que establece una relación didáctica entre el remitente y el destinatario.

En el texto, el pasado ocupa el lugar del sujeto-rey. Una conversión escriturística se ha realizado. Donde la investigación efectuaba una crítica de modelos presentes, la escritura construye una "tumba"[119] para el muerto. El lugar dado al pasado actúa, pues, sobre dos tipos diferentes de operaciones, una técnica, otra escriturística. Solamente a través de esta diferencia de funcionamiento puede encontrarse una analogía entre las dos posiciones del pasado –en la técnica de la investigación y en la representación del texto.

La escritura sólo habla del pasado para enterrarlo. Es una tumba en doble sentido, ya que con el mismo texto honra y elimina. Aquí, el lenguaje tiene por función introducir en el *decir* lo que ya no *se hace*. Exorciza a la muerte y la coloca en el relato que sustituye pedagógicamente algo que el lector debe creer y hacer. Este proceso se repite de otras maneras nada científicas, desde el elogio fúnebre en la calle hasta el entierro. Pero, de un modo diferente a como ocurre con otras "tumbas" artísticas o sociales, la reconducción del "muerto" o del pasado a un lugar simbólico se articula aquí con el trabajo que tiene por fin crear en el presente un lugar (pasado o futuro) que debe llenarse, un "deber" que hay que cumplir. La escritura recoge el producto de este trabajo; de esta manera libera al presente sin tener que nombrarlo. Así, puede decirse que hace muertos para que en otra parte haya vivos. Más exactamente, recibe a los muertos producidos por un cambio social, con el fin de que quede marcado el espacio abierto por ese pasado y para que todavía sea posible articular lo que aparece con lo que desaparece. Nombrar a los ausentes de la casa e introducirlos en el lenguaje de la galería escriturística, es dejar libre todo el departamento para los vivos, gracias a un acto de comunicación que combina la ausencia de los vivos en el lenguaje con la ausencia de los muertos en la casa: Una sociedad se da así un presente gracias a una escritura histórica. El establecimiento literario de este espacio se reúne, pues, con el trabajo que efectuaba la práctica histórica.

Como sustituto del ser ausente y encierro del genio maléfico de la muerte, el texto histórico desempeña un papel de actuación excepcional. El lenguaje permite a una práctica situarse con respecto a su *otro*, el pasado. De hecho, él mismo es una práctica. La historiografía se sirve de

[119] La "Tumba" es un género literario o musical desde el siglo XVII. También el relato historiográfico pertenece a este género.

la muerte para enunciar una ley (del presente). No describe las prácticas silenciosas que la construyen, pero efectúa una nueva distribución de prácticas semantizadas. Operación de un orden distinto al de la investigación. Con su *narratividad* proporciona a la muerte una representación, que al instalar la carencia en el lenguaje, fuera de la existencia, tiene valor de exorcismo contra la angustia. Pero, por su *manera excepcional de actuar*, llena la laguna que ella misma representa, y utiliza el lugar para imponer al destinatario un querer, un saber y una lección. En suma, la narratividad, metáfora de una actuación, encuentra apoyo precisamente en lo que oculta: los muertos de los que habla se convierten en el vocabulario de un trabajo que se va a comenzar. Ambivalencia de la historiografía: es la condición de un hacer y la negación de una ausencia; se porta ya como el discurso de una ley (el decir histórico nos abre un presente que se debe realizar), ya como una coartada, una ilusión realista (el efecto de lo real crea la ficción de otra historia). Oscila entre "hacer historia" y "contar historias", sin que pueda reducirse a lo uno ni a lo otro. Sin duda puede reconocerse el mismo desdoblamiento bajo otra forma, que remata la operación histórica, a la vez crítica y constructora: la escritura camina entre la blasfemia y la curiosidad, entre lo que elimina al constituirlo como pasado y lo que organiza del presente, entre la privación o el desposeimiento que postula y la normatividad social que impone al lector sin que él lo sepa. Por todos estos aspectos combinados en la escenografía literaria, simboliza el deseo que constituye la relación con el otro; es la marca de dicha ley.

No es sorprendente que se ponga en juego aquí algo distinto del destino o de las posibilidades de una "ciencia objetiva". En la medida en que nuestra relación con el lenguaje es siempre una relación con la muerte, el discurso histórico es la representación privilegiada de una "ciencia del sujeto tomado dentro de una división constituyente"[120] –pero en el contexto de la escenografía de las relaciones que un *cuerpo social* mantiene con su *lenguaje*.

[120] Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 857. Cfr. *op. cit.*, p. 859: "No existe una ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, solamente existe su sujeto".

Segunda parte

Producción del tiempo: una arqueología religiosa

Introducción
Cuestiones de método

Podemos comprobar un derrumbe de la práctica religiosa en toda Francia durante la Revolución y después de ella. Este cambio brusco de la situación exige naturalmente una explicación: debió *pasar* algo anteriormente para que *pudiera* producirse esta ruptura. "Es un hecho que esta modificación se produjo muy rápidamente bajo los efectos de la sacudida de la Revolución, escriben E. Gautier y L. Henry, y esto nos hace pensar que los espíritus estaban preparados para aceptarla".[1] ¿Qué debe hacer el historiador ante el azar, sino desafiarlo y plantearse razones, es decir, comprender?

Pero comprender no es esconderse en una ideología ni dar un apelativo cualquiera a lo que permanece oculto. Comprender es tener que encontrar en la misma información histórica aquello que la vuelve pensable.

Lo que la vuelve pensable

Esta investigación tiene muchos efectos. Nos permite hacer destacar una serie de indicios hasta ahora no observados y en lo sucesivo "muy notables", porque sabemos aproximadamente a qué función deben corresponder. Pero dicha investigación no puede poner en tela de juicio los conceptos, las "unidades" históricas o los "niveles" de análisis aceptados

[1] E. Gautier y L. Henry, *La Population de Crulai, paroisse normande*, París, 1958, p. 119. La conclusión de este estudio, que es un modelo del género, es citada y señalada justamente como "capital" por J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, 1971, p. 322.

hasta este momento. Con estos criterios nos ponemos a revisar la idea de una "cristianización" en el siglo XVII,[2] o el aislamiento de un "Antiguo Régimen" como una totalidad distinta de lo que la sigue,[3] o el alcance de los resultados que nos proporciona el análisis "cuantitativo" de las prácticas.[4]

Necesarios a la historiografía, estos cortes (de tipos diferentes) se ven constantemente erosionados en sus límites por las mismas cuestiones que ellos mismos permitieron alcanzar. Las coherencias del análisis son atacadas al revés, partiendo de un desarrollo, de sus extremos y de sus consecuencias. Resultan muy frágiles ante estas puntas de lanza que avanzan. Un trabajo en las "orillas" provoca su modificación o su reemplazo. En este punto se realiza el paso de un modelo al otro.

Llegamos así a un corte, en el que ya no interesa únicamente la evolución de una sociedad (por ejemplo el derrumbe de las prácticas religiosas), sino la de los instrumentos de su análisis (por ejemplo el dudar de una descripción cuantitativa) –ya no interesa el paso de un período a otro, sino la modificación de los modelos en función de los cuales se trazó dicha censura histórica. Entre estas dos especies de transformación existe una conexión estrecha. La historiografía se mueve constantemente junto con la historia que estudia y con el lugar histórico donde se elabora.[5] Aquí, la búsqueda de *lo que debió pasar* en los siglos XVII y XVIII para que se produjeran los hechos que pueden comprobarse al fin del XVIII, exige normalmente una reflexión sobre *lo que debe pasar hoy*, y que se hagan cambios en los procedimientos historiográficos para que aparezca una u otra serie de elementos que no entraban en el campo de los procedimientos analíticos empleados hasta ahora.

Un caso particular de esta conexión se nos ofrece junto con un problema histórico bien conocido: la divergencia creciente, en el siglo XVII y todavía más en el XVIII, entre la rápida autonomía de los "filósofos" en lo referente a criterios religiosos, y por otra parte, la tranquila persistencia, más aún, la extensión objetiva de las prácticas religiosas en el conjunto del país durante el mismo tiempo. Nos podemos preguntar qué relación mantienen las ideologías de las "Luces" con este estado latente de los comportamientos

[2] "Para estar descristianizadas, era necesario que (esas poblaciones) ¡hubieran estado un día cristianizadas! La medida de la *cristianización* nos revelará la medida de la *descristianización*", escribe J. Delumeau, *op. cit.*, p. 326. Por el contrario, si nos remontamos del derrumbe de la práctica religiosa a sus causas (el carácter superficial de las prácticas cristianas), mediremos mejor la "cristianización" y tal vez renunciemos a ese concepto.

[3] La división entre historia *moderna* e historia *contemporánea* es cada vez más relativa, ya lo sabemos, debido al análisis de las *continuidades* económicas, demográficas, culturales, etcétera, o al descubrimiento de *discontinuidades* que no corresponden a la división del fin del siglo XVIII.

[4] Sobre la ambivalencia de los datos cuantitativos referentes a las prácticas religiosas, cfr. *infra*, "La inversión de lo pensable", pp. 129 ss.

[5] Cfr. *supra*, "Hacer historia", pp. 33-65.

sociales contemporáneos. Es claro que esta distorsión tiene un fundamento social y económico en el enriquecimiento de una alta "burguesía" que se aleja cada vez más de las "masas" rurales. Pero es preciso interrogarnos también sobre las consecuencias, en nuestra interpretación, de los métodos distintos que utilizamos en los dos sectores: uno, ideológico y literario, en lo que se refiere a los sistemas de pensamiento; otro, sociológico en lo que se refiere a las prácticas.

Tal vez nuestra dificultad para descubrir una relación entre las ideologías "progresistas" y las "resistencias" socioculturales, se debe a la heterogeneidad que plantean *a priori* los métodos que se produjeron como reacción del uno contra el otro, cuando la cuantificación de los "hechos" positivos fue promovida por Gabriel Le Bras frente a la historia *doctrinal* francesa (literaria o teológica) o a las tipologías teóricas alemanas.[6]

Precisamente debido a las renovaciones que el mismo Le Bras hizo posibles, este análisis sociológico nos muestra sus propias limitaciones. Para ser breves digamos que este tipo de análisis vuelve *impensable* la *especificidad* de las organizaciones ideológicas o religiosas. Las convierte en "representaciones" o en "reflejos" de estructuras sociales. Dicho de otra manera, las elimina como factores reales de la historia: son únicamente excrecencias o efectos secundarios, preciosas en cuanto permiten ver, por transparencia, lo que las ha provocado.

Formalidades en historiografía

Así procede G.E. Swanson, por ejemplo, en un estudio muy reciente en el que trata de probar la dependencia de las formaciones y de las doctrinas religiosas del siglo XVI, relacionándolas con las estructuras del poder político.[7] Los repartimientos regionales en materia religiosa, así como las teologías, son para él la proyección –o el "reflejo"– de formas de gobierno que ha previamente inventariado y clasificado.

La tesis de Swanson sobre el origen político de las doctrinas reformadas tiene la nitidez de una posición que acomete francamente un problema fundamental. Nos permite identificar algunos principios que se encuentran

[6] Cfr. a propósito de G. Le Bras, los estudios de Henri Desroche en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, t. II. 1954, pp. 128-158, y de François Isambert, en *Cahiers internationaux de sociologie*, t. XVI, 1956, pp. 149-169.

[7] Guy E. Swanson, *Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation*, Ann Arbor, 1967. La obra de Swanson (profesor de sociología en Berkeley) fue ocasión de un debate metodológico muy interesante (entre N.Z. Davies, T.V. Brodek, H.G. Koenigsberger y G.E. Swanson), "Reevaluación de la Reforma: Un simposio" publicado en *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. III, 1971, pp. 379-446. Los problemas planteados por Swanson tienen cierta analogía con los que presentaba hace poco Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Gallimard, 1956.

también, pero generalmente recubiertos por la erudición, en muchos de nuestros trabajos históricos. Enumero a continuación algunos de ellos:

1) *La historia proporciona "hechos"* destinados a llenar los cuadros formales determinados por una teoría económica, sociológica, demográfica o psicoanalítica. Esta concepción tiende a lanzar a la historia del lado de los "ejemplos" que deben "ilustrar" una "doctrina" definida en otra parte.

La afirmación inversa puede llegar al mismo resultado. En su piedad por los "hechos", el erudito recoge elementos necesarios para la investigación, pero encuadrados y movilizados en un "orden" del saber que él desconoce y que funciona sin que él lo sepa. La *apología de los hechos* repite las formas de su identificación. Tiene por corolario implícito *la preservación de las normas y de las ideologías* que determinan su división, su clasificación y su organización al servicio de los *mismos* postulados. "Ilustra", pues, una doctrina, pero una doctrina que no se demuestra, y de la que no se nos dan sino los "ejemplos" –" los hechos".

2) La *taxonomía*, en Swanson, proviene de una socioetnología de las formas política.[8] De ahí obtiene los criterios para su estudio histórico acerca de las raíces sociales de las doctrinas religiosas –posición normal puesto que los códigos interpretativos del pasado nunca nos vienen de ese mismo pasado. Pero él supone también que esta rejilla sociológica se acerca más a la realidad de toda sociedad e introduce su propio referente en el análisis. Le concede la capacidad de corresponder a la "verdad" social, de manera que las otras taxonomías deben reducirse a ésta por una serie de transformaciones. Esto es olvidar que ningún código es, como código, más fiel a lo "real"; la eficacia de un código proviene de su poder operativo, es decir, en cuanto es instrumento de una operación de la sociedad sobre ella misma. Ahora bien, aun suponiendo que en las sociedades contemporáneas el cambio se efectúa y se piensa de un modo sociológico, no siempre ha sido así. Una perspectiva histórica debe tener en cuenta las sustituciones sucesivas de los códigos de referencia y, por ejemplo, el hecho de que el código "teológico" desempeñaba en el siglo XIII el papel que pueden desempeñar en nuestros días el código "sociológico" o el "económico". No deberíamos considerar como insignificante la diferencia entre los cuadros de referencia en función de los cuales una sociedad organiza las acciones y los pensamientos. Reducir un código a otro sería precisamente negar el trabajo de la historia.

3) Finalmente, le parece a Swanson, como a otros muchos, que *un modelo único* (aquí, político) podría, con todo derecho, dar cuenta de la

[8] Swanson distingue no menos de 41 formas de gobierno, y cada una de ellas engendra un tipo religioso que le es propio.

sociedad en su globalidad. Un solo sistema de explicación debería, en principio, integrar y cubrir la complejidad. El objetivo, pues, de un análisis científico debe ser reducir a la unicidad de un modelo teórico la huidiza multiplicidad de las organizaciones sociales. Esta convicción tiene por lo menos dos orígenes que se refuerzan el uno al otro: por una parte, un postulado *etnológico*, según el cual las sociedades "salvajes" pueden reducirse a *un* sistema; por otra parte, fundándolo en la operación que convierte la relación civilizado-salvaje en una relación interna entre las sociedades modernas, un postulado *jerárquico* según el cual a algunas de las fuerzas o de los valores que circulan en una sociedad se les atribuye el privilegio de representar el "factor predominante", el "progreso" o "lo esencial", y sirven para clasificar a todas las demás. El lugar "central" que se da a una categoría de signos funda la posibilidad de clasificar a las demás como "atrasos" o "resistencias", y proporciona la base –parcial– de una "coherencia", de una "mentalidad" o de un sistema al que se refiere todo el conjunto.

Es claro que el lugar otorgado a los signos nos remite al lugar social de los historiadores. Sea de esto lo que fuere, la referencia a una "coherencia" capaz de abarcar la totalidad de los datos de una época o de un país choca con la resistencia de los materiales. Lo que ponen en tela de juicio, en lo sucesivo, no es únicamente el cambio del modelo interpretativo; es la idea de que sea posible pensarlos en *singular*. Llegamos, pues, a considerar el hecho de que una misma sociedad presenta *una pluralidad de desarrollos heterogéneos pero combinados*. Por ejemplo, según J. Berque, esta pluralidad se caracterizaría por una relación específica entre una "base" o un "fondo" (una *x* referencial, es decir, algo "a partir de lo cual" se sitúa la multiplicidad) y *el juego entre una pluralidad de "predicados"* a los que sólo puede captar el análisis (la "dimensión" –o predicado– político, la "dimensión" –o predicado– artístico o literario o industrial, etcétera).[10] Sería, pues, necesario elaborar el modelo de una evolución "pluridimensional" que permita concebir a las "dimensiones" como articuladas y compensadas, pero que obedecen sin embargo a "lógicas propias" y a ritmos diferentes de crecimiento.[11]

Tomado aquí como ejemplo, este esquema responde al problema que encuentra toda historiografía. Ella combina, en efecto, dos elementos apa-

[9] Por ejemplo, el lugar ocupado en una sociedad por los mismos historiadores como grupo de intelectuales, determina en gran parte el privilegio que ellos conceden a una categoría particular de signos de ser *a la vez* los indicios del *"progreso"* y el principio de la comprensión sintética de una época. Hay una relación entre el lugar *"social"* de los "escribanos" y el papel epistemológico de los criterios que escogen. Cfr. *supra*, pp. 76 ss.

[10] Jacques Berque, "Lógicas plurales del progreso", *op. cit.*, pp. 6-7 y 10, quien emplea sucesivamente "predicado" y "dimensión".

[11] *Ibid*, p. 19.

rentemente contradictorios: 1) *la singularidad de un nombre propio*, unicidad del referente, a la vez inevitable (se hace la historia de Francia o del Maghreb o del siglo XVII, etcétera) e imposible de captar (el nombre propio designa el postulado del análisis, pero no su contenido); 2) *la pluralidad de sistemas* de desarrollo, que se refieren ellos mismos a una pluralidad en los niveles, los metodos y los materiales del análisis. Entre este singular y este plural, J. Berque postula una relación análoga a aquella en la que un "sujeto" invisible mantiene con "predicados" visibles.

Sin meternos a precisar las dificultades que presenta esta fijación de las "dimensiones" o de los "predicados" en una x casi mística "a partir de la cual" se les da un apoyo real pero dosconocido,[12] podemos notar que esta última huella de un ontologismo del lenguaje, tan frecuente en historia, tiene por consecuencia el hecho de suponer que este reparto en "dimensiones" posee una validez universal y constante. Ahora bien, esta distinción no es estable. Por ejemplo, la disociación de lo "político", de lo "sacro" o de lo "estático", es una producción histórica que resulta de la aparición de un tipo moderno de civilización que no siempre ha existido. Además, los sistemas de desarrollo calificados aquí como "dimensiones" no corresponden a áreas homólogas: las unidades políticas, religiosas o intelectuales no coinciden, no tienen la misma extensión en el tiempo y en el espacio, de tal manera que suponerlos una misma "base" (Francia, el siglo XVII, etcétera) es una operación que consiste simplemente en tomar un *código* (político, religioso, cronológico, etcétera) como base del análisis de sus relaciones con las otras. El historiador tiene que pasar por esto: no existe un punto de vista universal. Pero este *referente proviene* también de su operación. No está más cerca de lo real, aun cuando sea la condición de un análisis que saca de los materiales un conocimiento real, aunque relativo a un sistema de interpretación.

Parece que debemos concebir, como lo muestran las investigaciones actuales en ciencias humanas,[13] la posibilidad de sistemas distintos y combinados sin tener que introducir en su análisis el soporte de una realidad originaria y unitaria. Esto implica lo siguiente: que podemos pensar una pluralidad de sistemas especificados por tipos y superficies de funcionamiento heterogéneas; que la naturaleza misma de estos sistemas

[12] J. Berque habla de "ambigüedad básica" a propósito de ese "fondo de indistinción previo a toda diferenciación" (*ibid.*, p. 6). Él desearía eliminarlo, pero no lo cree posible. Se trata en efecto de un límite, al mismo tiempo que de un resto del realismo científico. Más allá comienza una epistemología que renuncia a atrapar la *realidad* en las redes del *lenguaje*, aun cuando fuera bajo el pretexto de un sujeto incognoscible que portara atributos cognoscibles.

[13] De esta manera, en urbanismo, se trata de pensar en una pluralidad de sistemas imbricados y que se compensan, pero que no pueden ser reducidos al modelo teórico (integrador) del árbol. Cfr. Christopher Alexander, *De la synthèse de la forme*, Dunod, 1971, y su artículo "Una ciudad no es un árbol", en *Architecture aujord'hui*, 1967.

varía (el sistema religioso, por ejemplo, no siempre ha sido estable ni distinto de lo que ha llegado a ser sistema político); que las compatibilidades, las relaciones y las compensaciones recíprocas entre estos sistemas diferentes, especifican a las unidades previamente divididas por la historia; que, finalmente, el proceso por el cual estas unidades se deshacen o se mudan para dejar el lugar a otras, puede ser. analizado como el encaminamiento de dichas combinaciones a umbrales de compatibilidad o de tolerancia entre los elementos que conjugan.

La identificación de estos sistemas es evidentemente relativa a condiciones y a modelos de investigación. Pero, esto es simplemente decir que los análisis científicos intervienen, clasifican y operan sin jamás poder integrar ni superar, por el discurso de la historia, a lo real de que hablan; ellos forman parte de él, y de él dependen como de un suelo cuyos desplazamientos dirigen sus movimientos.

Nos ha parecido interesante examinar, según este esquema global, el movimiento que se produce al nivel de las prácticas religiosas durante los siglos XVII y XVIII. Este movimiento pone simultáneamente en tela de juicio a las modificaciones sociales y a los cambios en la axiomática del obrar:

– Aquí vemos *constituirse como distinto* del sistema "religioso" un sistema político y después económico, en un tiempo en que, como lo ha mostrado R.R. Palmer,[14] el cristianismo condiciona todavía el curso general de la filosofía. Otra combinación social de sistemas distintos, al mismo tiempo que otro aspecto de lo pensable, se insinúan poco a poco en el elemento todavía masivamente religioso (lo que no quiere decir necesariamente cristiano) de la población francesa.

– *Una nueva formalidad de las prácticas* permite captar estas transformaciones estructurales al nivel mismo de las conductas religiosas y de su funcionamiento, sin tener que pasar necesariamente por las ideologías que elabora una élite intelectual.

– Por esto mismo, por la posibilidad de aislar estas dos series, tal vez tengamos ya el medio de analizar cómo por una parte las *prácticasy las ideologías se articulan* en un caso particular, y por otra parte cómo se realiza *el paso de un tipo* social de articulación a *otro*.

[14] Robert R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton University Press, 1970.

Capítulo III

La inversión de lo pensable*

La historia religiosa del siglo XVII

Considerada en un principio a partir de lo que se llama la "vida espiritual", y por consiguiente en un campo relativamente estrecho, la historia religiosa del siglo XVII francés nos. ofrece, sin embargo, cierto número de problemas que se refieren a sus métodos y a su misma definición.[1]

Al presentarlos aquí en forma de cuestiones, distingo, un poco arbitrariamente, en las determinaciones características de las investigaciones que hacemos: 1. las que aparecen primero ligadas al *contenido* de la historia, a la sociedad eclesiástica o a los fenómenos religiosos que estudiamos; 2. las que se refieren a su *organización científica*, es decir a nuestra manera de "comprender" la historia y por consiguiente a la relación que mantiene con su objeto religioso nuestra óptica actual de historiadores. Desde el primer punto de vista, hay cosas que se mueven delante de nosotros y que podemos analizar, desde el segundo punto de vista, somos nosotros los que nos hemos movido en relación con la manera como eran vividas y pensadas esas cosas por sus contemporáneos o por los historiadores que nos han precedido. No podemos eliminar ninguno de los dos aspectos. Su conjunto define al trabajo del historiador.

*Estudio publicado en *Recherches de science religieuse*, t. LVII. 1969, pp 231-250.

[1]Para la bibliografía, me remito a los dos cuadros que trazaron René Taveneaux, "La vida religiosa en Francia desde el advenimiento de Enrique IV hasta la muerte de Luis XIV (1589-1715)", en *Historiens et géographes*, núm. 200 (octubre 1966, pp.119-130), y Pierre Chaunu, "El siglo XVII religioso. Reflexiones previas", en *Annales* ESC XXII, 1967, pp. 279-302.

1. La religión en la época clásica

Las fuentes de la historia religiosa determinan el paisaje que "reconstruimos" con ayuda de la documentación que ellas mismas nos. proporcionan. Algunas opciones sobre el lipo de historia que vamos a producir se toman desde un principio, junto con las fuentes que nosotros mismos nos. damos y con las que seleccionamos para investigarlas. Me reservo esta cuestión fundamental para la segunda parte, y sólo tomaré aquí la historia *hecha*, el relato que nos ha dejado la abundante cosecha de la erudición. Este "contenido" se presenta según diferentes tipos de *organización*. Bajo este aspecto, los factores dinámicos y estructurales pueden distinguirse según se refieran más bien al funcionamiento *interno* de la sociedad religiosa y de la experiencia cristiana (por ejemplo, la designación de la herejía, la relación "élite-masa", la condición y el papel de la doctrina, etcétera), o según permitan a dicha sociedad definirse en relación con una *exterioridad* (un pasado, un presente hostil o diferente, la "asunción" religiosa de elementos no religiosos, etcétera). Será preciso superar esta división, que sin embargo nos ayuda a aclarar y a clasificar algunos problemas.

A. Equilibrios y tensiones internas (dinámica de la sociedad religiosa)

Entre las tensiones propias del siglo XVII, mostraremos algunas, presentadas bajo una forma antinómica, necesariamente simplificadora. Están evidentemente ligadas a una percepción contemporánea (¿hasta qué punto? es discutible); pero este hecho es señal indicadora de nuevos "lugares" para la investigación y es necesario determinar nuevos instrumentos para analizar más finamente los problemas presentados por nuestras cuestiones.

1. La herejía

Como lo ha demostrado Alphonse Dupront, "un primer dato brutal, tan evidente como capital para el espíritu moderno, es la transformación progresiva de la herejía en confesión y de confesión en iglesia... Tal es, a mi parecer, el mayor hecho moderno: el hereje notorio se convierte pública y oficialmente en ministro de iglesia, de otra Iglesia".[2]

[2] Alphonse Dupront, "Reflexiones sobre la herejía moderna", en *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, XI-XVIIIe siècles, Mounton et Co., 1968, p. 291.

Indicio capital, en efecto, porque en lo sucesivo la condición del conforme y del no conforme, del ortodoxo y, como dice Bossuet, del "errante", se vuelve *problemática* en el sentido en que los criterios doctrinales se desacreditan por el mismo hecho de la oposición de unos contra otros, y se impone progresivamente, como criterio de sustitución, la adhesión al grupo religioso. A partir del momento en que los principios se relativizan y se invierten, la *pertenencia* a una Iglesia (o a un "cuerpo") tiende a fundamentar la certeza, más que el contenido (convertido en algo *discutible*, puesto que es parcial, o *común* pero oculto, "místico") de las verdades propias de cada una de ellas.

La antinomia (más aún, la agresividad) entre los grupos toma la delantera sobre las disputas entre "verdades"; arrastra consigo un escepticismo que puede observarse por todas partes;[3] prepara también (y ya esboza) un tipo *no religioso* de certeza, a saber: la participación en la *sociedad* civil.

Los valores invertidos en la Iglesia se encuentran, por el mismo hecho de su fragmentación en iglesias coexistentes y mutuamente opuestas, abonados a la cuenta de la unidad política o nacional. Una Iglesia que ha abandonado su tradición, favorece a la estructura sobre el mensaje y a la unidad geográfica sobre toda forma de "catolicidad". En ese momento nace la nación.[4]

Desde este punto de vista, la multiplicación de representaciones iconográficas y de elucubraciones doctrinales consagradas a la "victoria" de la Fe sobre la Herejía, anuncia probablemente, en cada Iglesia, lo contrario de lo que tratan de probar o demostrar. Porque la intransigencia se refiere a la pertenencia estricta al grupo. La sospecha que alcanza a los dogmas vuelve más necesarias la rigidez y la defensa del grupo. De ahí la significación nueva de la educación, instrumento de cohesión en una campaña para mantener o restaurar la unidad. El saber se convierte para la sociedad religiosa, en su catequesis o en las controversias, en un *medio* para definirse. La ignorancia designa una indecisión o un *no man's land* en lo sucesivo intolerable entre los "cuerpos" en conflicto. La verdad aparece menos como lo que el grupo defiende, y más como *por lo que* el grupo se defiende: finalmente, lo que cuenta es lo que *se hace*, la manera de representar, de difundir y de centralizar lo que se *es*. Se realiza una mutación, que invierte los papeles recíprocos de la sociedad y de la verdad. Al final, la primera será la que fundamente y determine a la segunda. Se prepara así una relativización de las "verdades". Más exactamente, las

[3] Cfr. en particular Henri Busson, *Le Pensée religieuse en France de Charron à Pascal*; René Pintard, *Le Libertinage érudit*, Boivin, 1943; y sobre todo Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, *Assen*, Van Gorum, 1960.
[4] Cfr. Frederico Chabod, *L'Idea di Nazione*, Bari, 1961.

verdades funcionan de un modo nuevo. Pronto, las doctrinas van a ser consideradas como efectos, después como "superestructuras" ideológicas o instrumentos de coherencia *propios* y *relativos* a las sociedades que las han *producido*.

En esta "herejía" global, un criterio *social* sustituye a un criterio *religioso*. Esta herejía se identifica sin duda con el fenómeno histórico clasificado hasta ahora bajo la categoría (religiosa) de "descristianización". Ésta se puede analizar a través del nuevo empleo en pleno siglo XVII, de reglas que permitían hasta entonces calificar como "heréticos" a los movimientos que se desolidarizaban de la *única* sociedad religiosa o que la amenazaban. Estas reglas (de discernimiento) funcionan de manera diferente al insertarse en una situación nueva. Por ejemplo, ellas nos sirven para restaurar las fronteras que separan a los "cuerpos" institucionales, en el momento en que parece escaparse una vida "mística" (oculta bajo las divisiones visibles) cada vez más homogénea entre los miembros de los grupos opuestos y como "extraña" a sus determinaciones de superficie: los "espirituales" protestantes o católicos, jansenistas o jesuitas, etcétera, se distinguen mucho menos por la *naturaleza* de su experiencia que por el *hecho* de afiliarse a grupos contrarios. Muchos de ellos manifiestan a menudo el rasgo común de ser sospechosos (a ellos mismos y a veces a su religión) porque traicionan, en nombre de una "interioridad", a las instituciones tradicionales de su sociedad (cfr. el antimisticismo). Por este motivo se dislocan, si puede decirse así, una utilización *social* de los criterios religiosos y una reinterpretación *mística* (finalmente personal, "oculta" y muy semejante en individuos que pertenecen a grupos opuestos) de las mismas estructuras religiosas.[5]

La recuperación de lo *visible*, que el Concilio de Trento se había impuesto como tarea pastoral y doctrinal,[6] parece conducir, en realidad, a dos efectos contrarios. Por una parte, las instituciones religiosas se "politizan" progresivamente y terminan, sin saberlo, obedeciendo a normas de sociedades o de naciones que se enfrentan. Por otra parte, la experiencia se hunde en un "abajo" oculto o se marginaliza, localizada, en un "cuerpo místico" o en "círculos devotos". Entre las dos, conservando por un tiempo la estructura y el vocabulario mental de una jerarquía "eclesiástica", la "razón de Estado" impone su ley [7] y hace funcionar de una manera nueva a

[5] El hecho es patente en: Jean Orcibal, *La Rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, PUF, 1959, y en: J. B. Neveux, *Vie Spirituelle et vie sociale entre Rhin et Danube au XVIIe siécle*, Klincksieck, 1967, pp. 361-524.

[6] Cfr. Alphonse Dupront, "Del Concilio de Trento...", en *Revue historique*, 206, oct.-dic., 1951, y "El Concilio de Trento", en *Le concile et les conciles, Chevetogne*, 1960, pp. 195-243.

[7] Homologías y rupturas entre la sociedad eclesial y la nueva sociedad política aparecen claramente en el estudio de Étienne Thuau, *Raison* d '*État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, A Colin, 1966.

los antiguos sistemas teológicos: por ejemplo, la idea de cristiandad resurge en las sociedades privadas (como la Compañía del Santísimo Sacramento) bajo la forma de un proyecto totalitario, utopía cuyo bagaje mental es arcaizante (aun cuando a algunas ideas son reformistas) y cuyo apoyo no es sino un grupo secreto. O bien la idea de un orden cristiano se opone, como antítesis, a la realidad política; una espiritualidad se forma como reverso, primero "místico", después "loco", "idiota", del nuevo orden de cosas, que es "laico". O bien, la reflexión cristiana lanza del lado de la "intención" a las leyes y a las reglas que organizaban antiguamente la vida social.

2. *Conciencia religiosa colectiva y representaciones doctrinales*

Al mismo tiempo se aviva una diferencia (considerada como intolerable) entre la *conciencia* religiosa de los cristianos y las *representaciones* ideológicas o institucionales de su fe. ¿Se trata, acaso, de un hecho verdaderamente nuevo? Lo que llama la atención, sobre todo en los textos, no es tanto el *hecho* de la diferencia (siempre muy difícil de apreciar) sino el *sentimiento* explícito de un distanciamiento entre las creencias y las doctrinas, o entre la experiencia y las instituciones.

Muchos signos tienden a sugerirnos esta hipótesis. De la inmensa protesta contra las instituciones, la brujería, por una parte, y el escepticismo por otra, nos ofrecen indicios convergentes (uno popular, otro intelectual).[8] Los mejores teólogos recurren a la experiencia del "analfabeto", de la "muchacha campesina" o de los barrios populares.[9] El retorno de los

La insinuación del criterio político en la eclesiología del siglo XVII es también evocada por Jean Orcibal: "La idea de Iglesia entre los católicos del siglo XVII", *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, vol.IV, 1955, pp. 111-135.

[8] Los historiadores de hoy atribuyen el primero a la ignorancia; pero al obrar de esta manera adoptan la interpretación de los misioneros o de los jueces del siglo XVII. Con este modo de proceder ¿acaso no dan testimonio todos ellos del *a priori* social (nuevo, según creo, en el siglo XVII) que hace de *la participación en el saber* definido por una (élite) la condición de la pertenencia a la sociedad, y del mismo saber el medio de que dispone una sociedad para jerarquizar a sus miembros o para eliminar a los "errantes", no conformes con la *razón común*? La cuestión sigue abierta a la discusión. Cfr. M. de Certeau, *L'Absent de l'Histoire*, Mame, 1973, pp. 13-39, "Una mutación cultural y religiosa. Los magistrados ante los brujos del siglo XVII"; Marc Soriano, *Les Contes de Perrault*, Gallimard, 1968, pp. 90-92.

[9] Este detalle impresionó mucho a Henri Bremond, y con frecuencia lo señala. Más adelante, otros casos han confirmado esta intuición. Se podría trabajar más sistemáticamente sobre el tema, a la vez antiintelectual (pero ideológico) y pauperista, del "iletrado", de la "pobre muchacha", etcétera. Es la repetición (en un sentido *nuevo*) del tema que oponía, dos siglos antes (XV y XVI), el *laico* inspirado al *sacerdote* teólogo, es decir, dos *categorías* de la Iglesia (cfr. un sondeo al respecto: M. de Certeau "El iletrado ilustrado. Historia de la carta de Surin acerca del joven del carruaje", en *Revue d'Ascétique et de Mystique*,

misioneros al interior del país (objetivo de una nueva *reconquista* del saber, ya lo veremos) hace del campo francés el lugar donde debe producirse una renovación, el origen santo de un nuevo comienzo apostólico en tierras "salvajes"[10] –movimiento paralelo a aquel que conduce entonces a tantos ermitaños católicos a los "desiertos" franceses.[11] Más íntimamente, se insinúa en muchos cristianos notables del siglo XVII, la duda en lo que se refiere a las expresiones de la fe, o la dificultad de encontrar en las autoridades algo que no sea un medio de practicar la humildad. La referencia a lo *experimentado* (consolador o desolador) nos. remite sin cesar al problema de su relación con lo *representado* (oficial, recibido o impuesto).

Esta evolución se ve acompañada por dos fenómenos aparentemente contradictorios, pero, en mi opinión, coherentes y en todo caso bien claros:

Por una parte, la religión se va llevando progresivamente, durante todo el siglo XVII, al terreno de la *práctica*. Y la práctica es un hecho que puede comprobarse. La prueba que la fe se da de sí misma está en la visibilidad apologética de una creencia que obedece también, en lo sucesivo, a los imperativos de la utilidad social bajo el sesgo de la filantropía, y de la defensa del orden. Estos elementos distintos tienen una importancia variable. Intentan defender una originalidad cristiana (tendencia "jansenista") o introducir al cristiano en las leyes de la moralidad pública (tendencia "jesuita"). Pero tienen algo en común; ambos dan testimonio de una desconfianza en lo referente a representaciones religiosas, colocan un *gesto social* en lugar de la asimilación interior de una verdad cristiana universalmente reconocida por el derecho. En el límite, el gesto mismo constituye la verdad, puesto que se trata de "ponerla en práctica". En lo sucesivo, el lugar fundamental serán las costumbres y no la fe. El criterio religioso cambia lentamente, y el que se elabora de esta manera en el siglo XVII en el interior de la Iglesia, es sin duda el mismo que sobresale en nuestros días, promovido a la condición de criterio científico, en la "sociología religiosa".

XLIV, 1968, 369-412. Toda la corriente "espiritual" (cuyas localizaciones cambian mucho) se construye dentro de esta perspectiva. En el siglo XVII comienza con la primacía concedida a la "sabiduría de los santos" (muchas veces opuesta a la teología "positiva", y sobre todo a la "escolástica"); y concluye con la apología del "idiota" al comenzar el siglo de las "luces". Hasta los santos son incluidos en esta campaña anti-intelectual; por ejemplo San José, tenido como místico del silencio antes de convertirse en el patrono (en el siglo XIX) de las estructuras y virtudes familiares (cfr. Jacques Le Brun, *en Nouvelle Histoire de l' Église*, Seuil, t. III, 1968, pp. 428-430).

[10] Podemos leer de esa manera, creo yo, como afectados por ese doble sentido, los datos reunidos por Charles Berthelot du Chesnay, *Les Missions de Saint Jean Eudes*, Procura de los Eudistas 1967. El *Salvaje* del interior o del exterior es un tema común a toda la literatura misionera; el salvaje se opone al *Civilizado*. Cfr. René Gonnard, *La légende du bon Sauvage*, Médicis. 1945, pp. 54-70.

[11] Cfr. los estudios de Pierre Doyère, en particular el art. "Eremitismo" en *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV, 1960, c. 991-982

El otro fenómeno es la función nueva que adquiere *el saber en la instauración o la restauración de un orden*, servido al mismo tiempo que justificado por la cruzada pedagógica de la Iglesia. Las grandes campañas escolares y misioneras de las iglesias en el siglo XVII son bien conocidas: se dirigen ante todo a las "regiones" geográficas, sociales y culturales, dejadas hasta entonces sin cultivo porque se las creía asimiladas por las estructuras globales: el campo, el niño, la mujer.[12] Estas "regiones" se emancipan, se convierten en peligrosas para un orden nuevo. Me pregunto si la "explicación", que durante el siglo XVII tiende a interpretar estas resistencias como consecuencia de la ignorancia, no es sino el indicio de la función que ha recibido progresivamente esta "reconquista" por el saber. Una unidad nacional es entonces promovida y delimitada por la adquisición, en un principio catequética, de los conocimientos. El "resto" será arrojado al folclor o eliminado.[13]

Tal vez desde este punto de vista, en la Francia rural "clásica", todavía por descubrir,[14] sería necesario precisar la relación entre los "furores campesinos" evocados por Roland Mousnier,[15] las "rebeliones salvajes", las fiestas convertidas en motines,[16] la criminalidad en el campo, los restos de brujería, etcétera, por una parte, y por otra, el carácter intelectual del movimiento catequético [17] y el esfuerzo de escolarización animado por la Iglesia. Como la filantropía de los devotos se dedica a "encerrar" a los pobres al mismo tiempo que los socorre, como, con un mismo gesto defiende la pobreza evangélica y reprime la pobreza delictuosa,[18] de la misma manera la campaña escolar podría haber desempeñado estos dos papeles. Obedece al imperativo del orden público. Una redefinición nacional, enton-

[12] Sería interesante realizar, a propósito de la mujer, un análisis análogo al que Philippe Ariès nos dio acerca del niño en *L 'Enfant et la vie familiale sous l Ancien Régime'* (Plon, 1960). Encontramos ya pistas muy sugestivas en Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne* (A. Michel, 1961, pp. 112 ss.) o en el libro más antiguo de G. Reynier. *La femme au XVIIe*, siècle, París, 1933.

[13] Éste no es, evidentemente, sino un aspecto, y como el reverso, del inmenso trabajo pedagógico que se desarrollaba entonces en Francia.

[14] Cfr. J. Jacquart, "La historia rural", en *Historiens et géographes*, núm. 204 (abril 1967). pp. 715-721 (nos admiramos de no ver aparecer ahí a Marc Vénard, *Bourgeois et Paysans au XVII siècle*, Sevpen, 1957), y sobre todo E. Goubert, *L'Ancien Règime*, A. Colin, 1969, pp. 77-144.

[15] *Fureurs paysannes. Les paysans dans les révoltes* du XVIIe *siècle*, Calmann-Lévi, 1967, pp.13-156.

[16] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, Sevpen, 1966, t. I, pp. 391-414 y 605-629. De este libro, admirable bajo muchos aspectos, resulta también que en Languedoc ("sociedad fría", según las categorías de Lévi-Strauss), la alfabetización (aprendizaje de la *escritura* y de la lengua del "norte") y la Reforma (primado del Libro y de la *Escritura*) siguen los mismos caminos. La aculturación es aquí un principio de autonomía.

[17] Cfr. Jean Claude Dhôtel, "La ignorancia prodigiosa", en *Les Origines du catéchisme moderne*, Aubier, 1967, pp. 149-278.

[18] Cfr. Pierre Deyon, "Pintura y caridad cristiana": en *Annales ESC*, 1967, pp. 137-153. Desde este punto de vista, la Sociedad del Santísimo Sacramento trabajaría, con su actividad, en contra de sus proyectos utopistas (retorno a una política "cristiana") o "subversivos" (oposición al poder).

ces, divide al país según criterios *culturales* impuestos por la coyuntura; estos criterios habían sido aceptados por el apostolado cristiano, pero de ninguna manera determinados por él, y tal vez fueron eficaces sin que se diera cuenta. En este punto se impone la hipótesis de un funcionamiento nuevo de las estructuras religiosas.

3. Ideología religiosa y realidad social

El interrogante que plantea este funcionamiento social de la religión nos remite a una cuestión más amplia, la de las relaciones que mantienen las representaciones o las ideologías religiosas con la organización de una sociedad, y de un modo secundario, la de los criterios de que disponemos actualmente para juzgar una "realidad" social que permitiría apreciar bien sea el engaño (si se trata de efectos de superficie) o la eficacia (si son determinantes), y en todo caso el sentido de las expresiones religiosas.

Lucien Goldmann plantea la cuestión con toda brutalidad bajo su primera forma cuando muestra en los legistas una reacción acompañada por una dependencia económica creciente de todo lo que se refiere a la monarquía; la retirada "jansenista" expresaría solamente el resultado fatal de una oposición desprovista de poder: sería una renuncia sublimada.[19] Comprender la "ideología" jansenista, para él, consiste en identificar "la infraestructura económica y social" que se manifiesta.[20] Este problema pesa hoy en día sobre todo análisis de teologías o de espiritualidades. Pero la brillante demostración de Goldmann no lo resuelve, en la medida en que sigue siendo una tautología, es decir, en la medida en que, ignorando las resistencias del material histórico, realiza una selección y extrae solamente los datos que van de acuerdo con un sistema de interpretación "marxista" preparado de antemano. La cuestión queda abierta, sin embargo, aun cuando no pueda resolverse con la sustitución de una ideología más antigua (teológica) por otra más reciente (marxista)

Antes de considerar cómo una historiografía religiosa puede definir la relación entre un modo actual de comprensión y la manera como los hombres del pasado se comprendían a sí mismos, es posible comprobar, entre los elementos que descubrimos en el siglo XVII, una homología de las estructuras del pensamiento con las estructuras sociales. Parece que hay una conexión entre los movimientos intelectuales revelados por una

[19] L. Goldmann, "Jansenismo y nobleza de toga" en *Le Dieu caché*, Gallimard, 1955, pp. 115-116. La ideología jansenista representa, para esos "oficiales" cuyas atribuciones se transfieren a los comisarios del rey (1635-1640), "la imposibilidad radical de realizar una vida valiosa en el mundo" (p. 117).
[20] *Ibid.*, p. 156.

historia de las ideas y las modificaciones o jerarquizaciones descritas por una historia social.

Darnos cuenta de ello es una primera obligación. Calificar esta conexión (y tal vez que tener que modificar la idea que teníamos al principio, o reconocer allí resultado de una "mirada" que hace resaltar el paralelismo), es una segunda obligación.

Me contentaré, pues, con señalar en primer lugar algunos datos que sugieren un paralelismo entre ideologías y modificaciones sociales.

a) *La organización de las ciencias eclesiásticas* cambia durante el siglo XVII. A través de un nuevo reparto *de los* conocimientos y de una redefinición *del* conocimiento, se realiza un desplazamiento que tiene sus analogías en la sociedad: el lugar otorgado al saber religioso en la cultura general; la localización creciente del reclutamiento social propio de este género de sabios; la venta, más aún, el formato, la ilustración especializada, etcétera, de diversas obras publicadas, y los organismos socioculturales que su circulación permite distinguir en la superficie del país o señalar en su espesor (lugares de venta, precios, citas o menciones en otros textos o en cartas, toda una serie de indicios nos traza con líneas punteadas el esquema de estratificaciones mentales y de grupos que de otro modo difícilmente podríamos identificar). Estos factores dispersos parecen constituir un fenómeno bomogéneo. A una organización de las ciencias y de los géneros literarios corresponde una geografía social.[21]

En el mismo terreno definido por un análisis de las ideologías, mil signos nos muestran el lazo que existe entre las evoluciones particulares y las modificaciones estructurales.

La división de las ciencias (en este caso, religiosas) nos permite siempre descubrir la construcción del saber bajo su aspecto formal y global. Ya podemos captarla en las "bibliografías" (muy raras en ese tiempo),[22] las "Bibliotecas" (muy numerosas), o en los "Directorios" para estudios clericales [23] todos estos documentos son por excelencia *clasifica-*

[21] Encontramos, al respecto, indicaciones metodológicas preciosas en Pierre Jeannin, "Actitudes culturales y estratificaciones sociales: reflexiones sobre el siglo XVII europeo", en *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Mouton et Co.,1967, pp.67-145. El autor demuestra cómo, sin identificarse, "una dinámica cultural y una dinámica social reaccionan constantemente la una contra la otra" (*op. cit.*, p. 101).
[22] Por ejemplo, las *clasificaciones* adoptadas por el P. Jacob de Saint-Charles, en su *Bibliographia parisiana*, más tarde *Gallica* (desgraciadamente efímera: 1646-1651), son bajo este respecto, mucho más preciosas que los informes que nos proporciona acerca de las publicaciones. Cfr. L.N. Malclès, "El fundador de la bibliografía nacional en Francia, el R.P. Louis Jacob de Saint-Charles (1608-1670)", en *Mélanges Frantz Calot*, d'Argences, 1960, pp. 245-255.
[23] Podemos recorrer el siglo XVII a partir del Directorio muy elaborado (un logro: data de 1713-1717) que publicó Raymond Darricau, *La formation des professeurs de Séminaire au début du XVIIe* siècle d'après un Directoire de M. Jean Bonnet (1664-1735), Piacenza, Collegio Alberoni, 1966.

dores. Comparándolos entre sí, reconocemos, yendo de unos a otros, indicativos (generalmente atrasados) de modificaciones en el *orden* que jerarquiza y distribuye los conocimientos.

Este movimiento reparte de un modo diferente el mismo contenido o da contenidos nuevos a los mismos cuadros generales: dos formas opuestas de una misma evolución que compromete a la *naturaleza* del saber. Así, en un sector preciso, vemos cómo una "teología mística" se desolidariza de la teología para convertirse en "*la* mística" y después en la "piedad" y esta especialidad se contradistingue de la "teología positiva", que a su vez se ha ido progresivamente separando de la teología y dirigiendo hacia la erudición.[24]

En realidad, lo que cambia aquí es el conocimiento, al mismo tiempo que se fragmenta la teología que antiguamente abarcaba y vivificaba todo: en lugar de una interpretación racional y espiritual de la *tradición*, nos ponemos a buscar *hechos* que puedan comprobarse (psicológicos en la espiritualidad, históricos en "la teología positiva "). Los fenómenos "extraordinarios" por una parte, y las realidades "positivas", por otra, son considerados en lo sucesivo como fundamentos de la ciencia religiosa (de un modo análogo a lo que ocurre entonces en las otras ciencias).

La *experiencia* da forma a todas estas ciencias y les otorga el título en virtud del cual adquieren el derecho de "verificar" el dato recibido:[25] el mismo recurso funciona de diferentes maneras, ciertamente, pero todas orientadas hacia las ciencias (la psicología, la historia), de las cuales la vida religiosa será cada vez más el objeto y cada vez menos el principio. La ciencia impone sus criterios a todos, sean creyentes o no; arroja al hecho religioso fuera del proceso científico: el hecho religioso queda delante de la ciencia, como un *objeto*; detrás de ella queda con la categoría de una *motivación* interior (la "intención piadosa" del sabio) o de un lugar en la sociedad (el sabio cristiano queda sólo como un "solitario" o como un monje). Una geografía de las ideas esboza una geografía sociocultural, y tenemos sin duda que reconocer el síntoma de un movimiento global en la lógica que reparte el lenguaje de la espiritualidad entre el psicologismo y la casuística, o que confina la "mística" a las lejanías del campo o a las sectas, y que traslada la "teología positiva" hacia "cierto racionalismo histórico".[26]

[24] Cfr. Robert Guelluy, "La evolución de los métodos teológicos en Lovaina de Erasmo a Jansenio", en *Revue d 'Histoire ecclésiastique, XXXVII*, 1941, pp. 31-144; M. de Certeau, "La mística en el siglo XVII. El problema del lenguaje místico", en *Mélanges de Lubac*, VTFD, *Aubier*, t. II, pp. 267-191, etcétera.
[25] Bruno Neveu, "Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1693)", en *Religion, érudition et critique*... PUF, 1968, p. 30
[26] Bruno Neveu, "La vida erudita en París a fines del siglo XVII", en *Bibliothèque de l'École des Chartes*, CXXIV, 1967, p. 510.

Un análisis más limitado pero más fino puede descubrir otros fenómenos del mismo orden. Entre 1630 y 1660, las ciencias y las técnicas (astronomía, tejido, etcétera) sustituyen a las realidades naturales (agua, fuego, etcétera), y las "referencias urbanas o versallescas" toman el relevo de las imágenes rurales o medievales en el material de comparaciones de que se sirve la literatura espiritual. Los tratados espirituales se organizan entonces según los "estados de vida", es decir según un modelo social y clasificaciones profesionales, y ya no según las determinaciones propias de la Iglesia (clérigoslaicos, regulares-seculares, parroquias, misiones, etcétera).

b) En este conjunto se comprenden mejor, sin duda, *las opciones intolerantes y las divisiones interiores* en las que los creyentes del siglo XVII parecen verse acorralados tan a menudo. El galicanismo y el quietismo se enfrentan como si la nueva "razón" que coloca la acción eclesial en el cuadro de la política nacional y de la positividad, tuviera como contraria y correspondiente una espiritualidad del abandono y de la pasividad, tanto más extraña a las fronteras institucionales (comprendidas las religiosas) cuanto es más "interior".[27] En este mismo contexto, durante la segunda mitad del siglo XVII, las posiciones doctrinales nos revelan los cambios socioculturales y nos remiten a ellos. Un poco antes, en la mitad del siglo, un fenómeno análogo se encuentra, por ejemplo, no bajo la forma de una oposición, sino de una yuxtaposición; en cierto intendente,[28] una ética completamente regida por la fidelidad al rey se conjuga, sin interferir con ella, con una docilidad mística al Creador universal. Lo que más tarde quedará completamente distinguido se halla aquí disociado en la experiencia personal.

c) Otros muchos campos se abren al estudio. Por ejemplo, la *localización sociocultural de las ideologías religiosas*. Podemos percibirla, según creo, bajo formas diversas: organismos más o menos secretos donde circulan las mismas ideas, las de los jansenistas,[29] de los devotos[30] o de los "espirituales";[31] "círculos" libertinos o eruditos cuyo reclu-

[27] Desde este punto de vista, es preciso juntar la lectura de las obras de A.G. Martimort (195?), de J. Coudy (1952) o de P. Blet (1959) acerca del clero, con la de L. Cognet acerca del *Crepúsculo de los místicos* (1958).
[28] Cfr. M. de Certeau, "Política y mística, René d'Argenson (1596-1651)", en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXXIX 1963, pp. 45-82.
[29] Cfr. René Taveneaux, *Le Jansenisme en Lorraine*, 1640-1789, Vrin, 1960.
[30] Cfr. la literatura dedicada a la Sociedad del Santísimo Sacramento a partir de *La Cabale des dèvots de Allier* (1902): A. Auguste (1913), J. Aulagne (1906), Begouen (1913), A. Bessières (1931), J. Brucker (1913), J. Calvet (1903), F. Cavallera (1933-1935), J. Croulbois (1904), P. Emard (1932), A. Féron (1926), M. Formon (1953-1954). G. Guigues (1922), L. Grillon (1957), A. Lagier (1916), G. Le Bras (1940-1941), B. Pocquet (1904), N. Prunel (1911), A. Rebelliau (1903 y 1908), L.C. Rosett (1954), M. Souriau (1913), E. Stanley Chill (1960), F Uzureau (1906), etcétera. Tanta literatura sobre la materia exige una nueva síntesis histórica.
[31] Por ejemplo los Aa; cfr. el estudio muy detallado de Y. Poutet y J. Roubert, "Las 'Asambleas secretas' de los siglos XVII y XVIII en relación con el Aa de Lyon", extracto de *Divus Thomas* (1968)

tamiento es relativamente homogéneo y la actividad igualmente oculta;[32] especialización social y profesional de congregaciones religiosas que se definen progresivamente sobre la escala de una jerarquía social y en una organización más rígida de los oficios. Se refuerzan, pues, los muros de separación, ya entre pequeños circuitos privados (disociados ellos mismos de la "razón" pública), ya entre grupos cada vez más determinados por tareas objetivas, por los medios sociales de reclutamiento, y por las ideologías que se convierten en el signo de esta particularización. Desde este punto de vista, el estudio de R. Taveneaux sobre el jansenismo lorenés representa un "modelo" científico capaz de hacer "resaltar" los problemas que se refieren a una organización nueva de la vida religiosa.

B. La vida religiosa en la sociedad del siglo XVII

Las relaciones internas entre grupos, doctrinas o niveles de expresión ponen en tela de juicio las relaciones de las comunidades creyentes con lo que podríamos llamar su "exterior", lo que ellas designan como la alteridad ("pagana", "atea", "naturalista"), y en función de la cual se definen ellas mismas. Esto puede considerarse bajo ángulos diferentes, que parecen permitirnos el análisis de *estructuraciones* globales, capaces de caracterizar la experiencia religiosa de la época. Así pues, a título de ejemplos, podemos señalar algunas categorías generales del lenguaje.

1. Lo oculto

Hay aquí un rasgo fundamental del siglo XVII, a la vez religioso y cultural: una *no-visibilidad* del sentido (y aun de Dios). Esto se manifiesta primeramente por la disociación entre la decoración y lo que está "detrás",[33] por la inseguridad (necesariamente agresiva) que alcanza toda expresión; por la dislocación de "lo que no puede decirse" y lo "positivo", etcétera. Este

[32] El papel de las Academias crece, no solamente en París (cfr. J. Le Brun en *Revue d' Histoire Littéraire*, LXI, 1961, pp. 153-176) sino también en provincia, aun cuando hasta ahora, para el siglo XVII, únicamente los estudios regionales dan testimonio del hecho, por ejemplo L. Dasgraves acerca de la Asamblea del presidente Salomon en Burdeos (*en Histoire de Bordeaux*, t. IV, 1966, pp. 425 ss.), J. Brelot acerca de la Biblioteca Boisot en Besançon (en Claude Fohlen, *Histoire de Besançon*, 1965, t. I, pp 122 ss.), etcétera.

[33] Los estudios acerca del barroco, *espectáculo* de metamorfosis que no cesan de *ocultar* lo que muestran, iluminan singularmente a la literatura dedicada a la experiencia *mística*. Para comprender la "espiritualidad" de la primera mitad del siglo XVII, es preciso compararla con un arte (una expresión) en el que el cambio continuo de las apariencias nos indica la inaccesibilidad de lo "real". La bibliografía de esta materia es inmensa, desde J. Rousset hasta P. Charpentrat.

hecho domina al "estilo", a la retórica, es decir al arte de hablar donde la *alegoría* desempeña un papel siempre decisivo que consiste en decir una cosa cuando se está diciendo *otra*: la pintura, la literatura emplean la mitología o las representaciones religiosas para enunciar un "substrato" que percibimos y sugerimos después de un lento aprendizaje (desde la escuela hasta la Corte). Este lenguaje se define por: "A buen en entendedor, pocas palabras". Y hay muchos entendedores, bastante entendidos y "educados" para hacer el juego de toda una sociedad. Enigmas, alegorías, medallas, etcétera: es preciso señalar los indicios más notables, porque nos remiten a una estructura muy generalizada, que puede leerse también bajo la forma de "academias" libertinas o de "asociaciones" devotas, agrupaciones privadas que integran un trabajo y un lenguaje por debajo de la superficie oficial del país.

Podríamos creer que una sociedad entera nos dice lo que está construyendo, con las representaciones de lo que está perdiendo. Lo sagrado se convierte en la alegoría de una cultura nueva, en el mismo momento en que, de un modo inverso, las aventuras del cuerpo humano proporcionan a la experiencia espiritual su nuevo lenguaje.[34]

2. Desplazamientos de una estructura bipolar

Otra "ley" (¿será acaso ley?) parece dirigir la evolución de la sociedad religiosa y convertirse en algo propio de ella en el momento en que va a dejar de caracterizar a la sociedad civil: la estructura bipolar que convierte siempre en *unidad* exterior todo lo que *no es* la Iglesia. Así son, por ejemplo, el Infiel, el Ateo, el Hereje o "el mundo". Esta "ley" regía a la cristiandad medioeval; tenía su expresión simbólica en la cruzada. Pero el nacimiento de Europa hace de cada Estado una unidad nacional entre *otras muchas*. La catolicidad se fragmenta en una organización *plural*. Tal vez porque es de tipo ideológico, la sociedad religiosa sigue considerando como un todo *único* al conjunto de lo que se opone a ella y del que se distingue al definirse. Comprobamos, a través de la movilidad de ideas y de grupos durante el siglo XVII, la permanencia de esta estructura a pesar de la diversidad de doctrinas o de situaciones en función de las cuales se expresa. La relación bipolar se mantiene aun cuando sus términos cambien.

[34] La vida del cuerpo se convierte, en efecto, en la alegoría (el teatro) de la vida espiritual. A esta corriente se le ha llamado "psicológica". Un lenguaje escrito en términos de enfermedades, de levitaciones, de visiones, de olores, etcétera, es decir, en términos corporales, reemplaza al vocabulario "espiritual" forjado por la tradición medieval. No se trata de una decadencia, sino de otra situación cultural de la experiencia cristiana.

Es importante analizar, desde este punto de vista, los contenidos sucesivos de un mismo binomio. Por ejemplo, el "puesto", ideológico de *ateo* es "ocupado" sucesivamente por los *alumbrados* o "espirituales", por los protestantes o los católicos, por los jansenistas o los jesuitas, por los teístas, etcétera. Estas definiciones manifiestan a la vez los desplazamientos de una frontera (los retrocesos o las modalidades nuevas del cristianismo), y la rigidez del principio según el cual una sociedad organiza al acontecimiento para definirse.[35]

El problema se presenta bajo formas múltiples y algunas veces invertidas. Por ejemplo, se asigna a los Salvajes americanos o a los Sabios chinos el papel de representar una verdad ("natural", pero que se enlaza con la revelación al remontar la cronología bíblica), que se habría corrompido entre los colonizadores. El polo "positivo" está fuera, opuesto a la Europa corrompida e "infiel". Aquí encontramos otra forma de lo "oculto", puesto que las civilizaciones adquieren de esta manera un sentido "místico" y constituyen la inmensa alegoría de un Dios que se oculta en Occidente. Así comienza la nostalgia, bien pronto filosófica, de una verdad que surge, enmascarada, en Oriente, y que se borra en los espejos donde Occidente creyó conservarla: forma muy cercana a la estructura bipolar de las mitologías del siglo XIX.

3. La relación con el pasado

Otro hecho característico: la relación con la tradición cambia. El "retorno a las fuentes" enuncia siempre lo contrario de lo que se cree, por lo menos en el sentido en que supone un *distanciamiento* con relación a un pasado (espacio definido exactamente por la historia: ella realiza la mutación de la "tradición" vivida de la que *hace* un "pasado", objeto de estudio) y una voluntad de *recuperar* lo que, de una manera, o de otra, parece perdido en un lenguaje recibido. Bajo este título, el "retorno a las fuentes" resulta siempre un modernismo.[36]

[35] Otro efecto o signo de esta estructura: la nueva condición del sacerdote. A partir del momento en que la sociedad cristiana ya no es totalizante, y por consiguiene ya no puede definirse diferenciándose únicamente de otras totalidades (el Turco, etcétera), a partir del momento en que se convierte en una unidad particular dentro de la nación, la diferenciación recae sobre la distinción entre el sacerdote y el laico. Artesano por mucho tiempo, hombre de profesión rural, dependiente del señor en la organización de la cristiandad hasta el siglo (y a menudo hasta mucho más tarde), el sacerdote *se convierte* en la persona por la cual la Iglesia se *distingue*, como sociedad religiosa, de la sociedad "civil". El sacerdote tiende a constituir la nueva frontera de lo sagrado, y al mismo tiempo es definido por ella en la práctica o en la teoría.

[36] Cfr. al respecto, las observaciones metodológicas de María Isaura Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les societés traditionelles,* Anthropos, 1968, pp. 162-163, 262, 338-342.

Sea de esto lo que fuere, los métodos "exegéticos" del tiempo, sus diferencias o sus analogías con los métodos "históricos", la homología progresiva entre los dos –pero compensada por una distinción (muchas veces extraña) entre los terrenos examinados (lo "profano" o lo "santo")–, la lenta sustitución de la época "apostólica" por la época patrística en el interés de los historiadores, el terrorismo sutil que ejerce la erudición sobre la teología o la apologética, la selección realizada en la historia (que se "latiniza" cada vez más): todos estos elementos deberían ser. estudiados (un modelo del género nos lo ofrece la obra de A. Dupront sobre Huet).[37] Todos ellos caracterizan a la sociedad religiosa de acuerdo con tres modos igualmente históricos, a saber, lo que siente que le *falta* (la tradición perdida), lo que *rechaza* para hacer de ello una "leyenda" o para "olvidarlo", lo que *dice* de ella misma al reinterpretar su pasado, es decir su otro (lo que ella ya no es). Cada cuestión particular es el espejo de grandes problemas de conjunto planteados a la Iglesia. Todo lo que se refiere a la interpretación tiene aquí una significación social. La exégesis del pasado debe compararse sin cesar con la forma que toma frente al "otro" coexistente –el Salvaje, el Chino, las culturas diferentes.

Como lo nota un informe de la Unesco,[38] "el conocimiento del pasado es estructural también en el sentido en que forma parte integrante de los modos de pensar de cada pueblo"; podríamos añadir: y de cada época. La reinterpretación del pasado, el tipo del "comprender" histórico y del nuevo empleo de elementos antiguos tienen un alcance suplementario en la vida religiosa cristiana, pues suponen ya sea el desarrollo de la referencia a lo histórico original, ya sea la permanencia de la estructura bipolar –signos ambos de una selección entre lo que se excluye como obsoleto y lo que se plantea como homogéneo o "fundamental" en el presente, es decir entre lo que *se ha convertido* en impensable y lo que *se ha convertido en pensable.*[39]

[37] Alphonse Dupront, P.D. *Huet et l'exégèse comparatiste au XVIIe siècle*, E. Leroux, 1930. El autor demuestra cómo, por interés apologético y por la presión misma del método comparatista y erudito que utiliza, Huet inscribe finalmente la Biblia en el "prodigioso trabajo de fabricación divina que llena toda la antigüedad" (*op. cit.*, p. 161). Por esto, el exégeta es víctima de su historiografía; ahoga la revelación en la fabulación. Y todo esto lo combate como cristiano, el sabio genial lo confiesa —por el mismo hecho de la lógica de sus métodos científicos.

[38] SHC/CS/90/7.

[39] De aquí la importancia de los estudios dedicados a las concepciones y a la organización de la historiografía religiosa clásica. Cfr. A. Dupront. "Clarividencia de Vico", en Les *Études philosophiques* 1968, pp. 271-295; Corrado Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Turín, Einaudi, 1963; y la bibliografía de Y.M. Bercé,en *Bibliothèque del'École des Chartes*, t. 214, pp 28?-295.

2. La interpretación histórica

Que el conocimiento del pasado forme parte integrante de un presente, es un problema que también *nos* concierne y que exige una aclaración de la relación entre nuestros modos de pensar y aquellos de los que oímos hablar. Dicho de otro modo, no hay historiografía sin filosofía de la historia –explícita u oculta. Me contento con algunas consideraciones generales sobre dos puntos.

A. *Historia "social" e historia religiosa*

La "historia social" ejerce muchas presiones, de las cuales la historia religiosa es a la vez víctima y beneficiaria. Me detendré en el primer aspecto, pues el segundo es bastante claro.

1. Los "modelos" sociológicos o ideológicos tienden a convertirse en un imperialismo y a definir una nueva ortodoxia. Son necesarios puesto que determinan un proceso de la investigación y por lo tanto una inteligibilidad de la historia. Pero para nosotros son algo a lo que la historia debe oponer resistencia. Si no fuera asi toda sociedad diferente aparecería como conforme a nuestra ideología o a nuestra experiencia, y si no existiera esta "desviación", tampoco existiría, hablando con propiedad, la historiografía. Dicho de otro modo, no podemos olvidar, como lo decía Maurice Crubellier, citado por Pierre Goubert, que la historia social es todavía "un proyecto y una manera de ver" –un método, no una verdad.

2. Más fundamentalmente, el historiador se fija espontáneamente como trabajo la determinación de lo que un sector definido como "religioso" le enseña acerca de una sociedad (así procedemos todos). Lo que él entiende bajo el término de "sociedad", no es uno de los polos de una confrontación con la religión, sino el eje de referencia, el "modelo" evidente de toda inteligibilidad *posible*, el postulado actual de toda comprensión histórica. Dentro de esta perspectiva, "comprender" los fenómenos religiosos, es preguntarles cada vez una cosa distinta de lo que nos quisieron decir; es interrogarlos sobre lo que nos enseñan de una condición social a través de las formas colectivas o personales de la vida espiritual; es entender como *representación* de la sociedad aquello que desde *su* punto de vista, *fundamentaba* a la sociedad. Pretendemos comprender, al referirlo a la organización de su sociedad, lo que ellos decían no sólo para justificar sino para explicarse esa condición social. Lo que ellos tenían que explicar recurriendo a una verdad (Dios, la providencia, etcétera) se ha convertido en lo que nos vuelve inteligibles sus explicaciones. De ellos a nosotros, el significante y el significado se han enrocado. Nosotros postulamos una clave que invierta la clave de los tiempos que estudiamos.[40]

La historia religiosa del siglo XVII, por ejemplo, pone, pues, en tela de juicio una diferencia entre dos sistemas de interpretación, uno "social" (si se quiere) y otro "religioso", es decir, entre dos épocas de la conciencia o entre dos tipos históricos de la inteligibilidad: el nuestro y el suyo. Así pues, debemos preguntarnos qué sentido tiene la empresa que consiste en "comprender" un tiempo organizado en función de un principio de inteligibilidad distinto del nuestro.

3. Por este motivo, en nuestros días, parece que el aspecto "religioso" de la historia religiosa pasa del "objeto" histórico al "sujeto" historiador. Puesto que el *objeto* religioso (por ejemplo, los sacerdotes, la práctica sacramental, la espiritualidad) se trata actualmente en *función* de una sociedad según criterios admitidos por todos, pero que ya no son "religiosos", el historiador creyente no puede menos que deslizar subrepticiamente convicciones *subjetivas* en su estudio científico.

Estas motivaciones intervienen en la *elección* del objeto (relativo a un interés religioso) o en la finalidad del estudio (en función de preocupaciones presentes, por ejemplo la descristianización y sus orígenes, la realidad de un cristianismo popular, etcétera). Las motivaciones encuadran al trabajo histórico en un antes y un después que no tienen ninguna relación intrínseca con él. Por una parte, se hace la historia religiosa *porque se es cristiano* (o sacerdote, o religioso), puesto que ya no se puede hacerla *a lo* cristiano. Por otra parte y desde el otro extremo, se movilizan los resultados *al servicio* de la creencia, y esta intención (más o menos "apologética") provoca cierto número de distorsiones en la investigación, puesto que el fin intentado modifica el proceso que conduce a él.

En otros términos, la convicción del creyente no tiene ninguna relación interna con los postulados implicados por sus métodos de trabajo: tiende a convertirse en una presión que trata únicamente de "utilizar" los resultados. Esta presión se reconoce también, por ejemplo, en la ilusión que consiste en creerse cristiano por el solo hecho de emprendor una obra en un terreno objetivamente "religioso"; ilusión que cubre con el velo de "intenciones" cristianas a la lógica de una comprensión histórica que ha dejado de ser religiosa. Por una especie de ficción, llegamos a pensar que una historia es religiosa porque nuestras motivaciones lo son.

[40] Así, presentamos como modelo del género, el notable estudio de Pierre Vilar, "Los primitivos españoles del pensamiento económico" (en *Mélanges Marcel Bataillon*, pp. 261-284), que saca provecho, *para una historia de las teorías económicas*, de los grandes teólogos moralistas españoles de los siglos XVI y XVII.

Esta relación entre las intenciones cristianas y un tipo de "comprensión" histórica, ya nos. plantea, en la actualidad de la investigación, el problema que debe ser. igualmente aclarado en su objeto, en el pasado. Bajo la forma del trabajo historiográfico como bajo la forma de lo que nos. enseña de un período (o más exactamente bajo la forma de una relación que hay que establecer entre nuestro presente y el pasado), se plantea el mismo problema: ¿qué es lo religioso? ¿Qué es lo que captamos como tal?

1. El hecho religioso

Un ejemplo aclarará la cuestión. Una encuesta de sociología religiosa histórica puede proporcionar cierto número de indicaciones acerca de las prácticas cristianas. Pero deja abierta (aun cuando parezca evidente) la interpretación que pueda dársele. Así pues, ¿cómo saber si el resultado no coloca al historiador adelante o atrás del momento religioso del que pretende dar cuenta? Una práctica floreciente podría ser solamente la *supervivencia* de convicciones que se desmoronan, o bien, por el contrario, la adopción apresurada de un lenguaje cristiano cuyo sentido *no se ha vivido todavía.* Por ejemplo, ¿quién nos dirá, a propósito de la Bretaña del siglo XVII, cuál es la relación exacta entre un aflojamiento de las prácticas cristianas y una vitalidad espiritual que tal vez se ha provisto de otros modos de expresión (no cristianos o no "religiosos", es decir, no conformes a lo que nosotros definimos como religioso) –o bien entre la sacramentalización de las multitudes como consecuencia de las misiones populares y el fondo "pagano", del cual la sacramentalización no es acaso sino una cubierta disimuladora? La imagen proporcionada por la historiografía sociológica corre el riesgo de ser atrasada (en el primer caso) o prematura (en el segundo), según que los fenómenos inventariados que la diseñan representen un *resto* del pasado cristiano o un *barniz* superficialmente echado sobre un sistema religioso no cristiano y floreciente. ¿Cómo salir de la duda?

Aquí, el problema es el de la relación entre el *sentido vivido* y el *hecho encontrado.* El historiador no puede ni contentarse con describir el hecho postulando ciegamente su significado que sería capaz de admitir cualquier interpretación (en este último caso, la experiencia religiosa sería la noche en que todas las vacas son negras, puesto que finalmente, se admitiría una ruptura total entre el sentido vivido y las expresiones religiosas). Existe, pues, entre significante y significado una relación que hay que aclarar. Pero esto no puede hacerse al nivel de los hechos.

Otro ejemplo. Un sabio del siglo XVII, Van Helmont, en la obra de la que conservamos solamente la parte "científica" cortada conforme a nuestra concepción de la ciencia, organiza todo su trabajo según una óptica religiosa que consiste en descifrar la Verdad inscrita en el cosmos y en el microcosmos.[41] Por el contrario, el benedictino erudito del siglo XVIII será clasificado por nosotros en el sector "religioso" aun cuando emprenda un estudio definido por los criterios y las finalidades científicas que le impone la epistemología de las "Luces". La determinación de la investigación es en el primero, religiosa, aun cuando se exprese en un dominio "científico"; ya no lo es en el segundo, aun cuando su posición social (en una Orden) o sus motivaciones sean religiosas.

De esto podemos sacar dos tipos de cuestiones, abiertas en lo sucesivo, alrededor de las cuales se alinean las opciones metodológicas y teológicas.

a) O bien se dirá que el objeto de la historia *religiosa* debe buscarse no al nivel de una localización objetiva (proveniente de nuestra propia división entre lo que es "religioso" y lo que no lo es), ni tampoco al nivel de las motivaciones (atestiguadas en el pasado), sino al nivel de un *orden* o de una *organización mental.* Por ejemplo, ya lo hemos visto, es impresionante, en la segunda mitad del siglo XVII, ver cómo los tratados de espiritualidad se organizan según los "estados de vida", es decir según un *modelo social.*

Una configuración social, y ya no una jerarquización religiosa, es la ley que determina los repartos y define el "nuevo uso" de los elementos cristianos traídos del pasado. El hecho es todavía más notable en el siglo XIX, a propósito de la ciencia o de la cuestión social: una sociedad que ya no es religiosa impone a las formulaciones religiosas *su* racionalidad, *sus* propias categorías, *sus* problemas, *su* tipo de organización. Esto es, sin duda alguna, lo que comprobamos hoy en día con el lugar que ocupa la religión en el interior de la historiografía contemporánea. Dentro de esta perspectiva no habría más historia religiosa que la historia de las *sociedades* religiosas.

b) Pero podemos también preguntarnos: ¿La "religión" es siempre la misma, ya se trate de la Edad Media, del siglo XVII o del XIX? El concepto y

[41] J.B. Van Helmont, *Ortus medicinae*, Amsterdam, 1652. De cuántos otros "sabios" no se podría decir lo mismo, en quienes se omite, como un "resto" insignificante, todo lo que es "teológico". Cfr. reaccionando contra esas divisiones abstractas impuestas por las clasificaciones contemporáneas: H. Fisch, "El sabio como sacerdote. Nota acerca de la teología natural de Robert Boyle", en *Isis*, 1953, pp. 252-265; A. Koyré sobre todo, p. ej. *Du monde clos á l'univers infini*, PUF, 1962; R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, A. Michel, 1969, pp. 309-337; A. Wolf, *history of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th Century*, Londres, Allen, 1935; etcétera.

la experiencia de la religión no se refieren a la misma cosa. Se trata de sistemas entre los cuales el término común de "religión" sería equívoco. Dentro de esta perspectiva, la historia social desmistifica a la historia religiosa en singular (y por consiguiente a la univocidad de sus instrumentos conceptuales), pero no suprime la necesidad de historias religiosas.

Por lo menos, éstas tendrían como objetivo el impedir que un tipo de interpretación se impusiera como único. Bajo este título, se convertirían en *críticas* en lo referente a modelos explicativos (contemporáneos) y asegurarían la resistencia de *otros* pasados: defenderían a la misma *historia*, y gracias a las desviaciones entre sistemas explicativos que nunca llegan a ser verdaderamente globales, defenderían también la *posibilidad* de una opción sobre el sentido de esta historia.

Tanto en un caso como en el otro, sería necesario en un principio *diferenciar* los modos según los cuales *funcionan* los "hechos" religiosos (aun suponiendo que estos hechos sean idénticos), es decir *distinguir* los órdenes que determinan los nuevos usos de los hechos y por consiguiente sus significaciones sucesivas –y esto antes y con el fin de poder captar cuál es la relación histórica entre dichos modos, y por consiguiente cuál es nuestro medio de "comprenderlos" o de interpretarlos "fielmente".

Capítulo IV

La formalidad de las prácticas. Del sistema religioso a la ética de las Luces (siglos XVII-XVIII)*

El presente trabajo nació de un problema: ¿cómo apoyar una sociología de los comportamientos en una historia de las doctrinas? El análisis de los documentos que se refieren a las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII debe tener una relación con el análisis de los discursos ideológicos o simbólicos. Es necesario, pues, precisar más esta relación, que evidentemente no puede reducirse a una causalidad inmediata y unívoca. En una sociedad, los símbolos colectivos y las "ideas" ya no son la "causa" sino el "reflejo" de los cambios.[1] Tampoco se tomará como postulado el hecho de que las conductas son organizadas sin que ellas lo sepan por algo implícito o inconsciente, que se identifica con lo "no dicho" de las teorías y con lo "no mostrado" de las prácticas; este elemento desconocido poseería una virtualidad explicativa indefinida y llenaría con la ideología propia del historiador el hueco que sus conocimientos y sus métodos dejaron vacío.

Los deslizamientos socioculturales que se realizan en los siglos XVII y XVIII se refieren a los marcos de referencia, ya que pasan de una organización *religiosa* a una *ética* política o económica. Tenemos aquí un terreno privilegiado para el análisis de las mutaciones que se refieren a la vez a las estructuras y a lo "creíble"[2] en una sociedad. Ahora bien, estos

* Estudio aparecido en *La Società religiosa nell'età moderna*, Nápoles, Guida Ed., 1973, pp. 447-509.

[1] Jacques Berque lo recordaba todavía hace poco en "Lógicas plurales del progreso" (en *Diogène*, núm. 79, pp. 3-26) al analizar los desarrollos desiguales, pero compensados, de "dimensiones" distintas (morfológica, tecnológica, estética, sagrada, etcétera) en una sociedad.

[2] La noción de *creíble* pone en tela de juicio los marcos de referencia y sobre ella una sociedad

cambios parecen manifestarse, al nivel de las prácticas, por una serie de *funcionamientos* nuevos no acompañados todavía por expresiones teóricas proporcionadas ni por desmoronamientos espectaculares. Sin embargo, las piezas del conjunto comienza a "girar" de otro modo. El *contenido* de las prácticas no cambia casi nada, cambia más bien lo que yo llamo su *formalidad*. Desde este punto de vista, parece que podemos captar: 1) procesos de transición y *tipos de movilidad "ocultos" en el interior de un sistema* (en este caso religioso) que, sin embargo, se mantiene objetivamente; 2) *una articulación posible entre los principios incluidos en la práctica y las teorías que se elaboran en la producción "filosófica"*; 3) finalmente, de una manera más general, relaciones entre *sistemas* (momentáneamente o por mucho tiempo) *coexistentes y que no pueden reducirse* el uno al otro, ni localizarse cada uno en algún nivel determinado de una estratificación social,[3] y que tampoco admiten la jerarquización maniquea que clasifica a unos del lado del "progreso" y a otros del lado de las "resistencias".

De la religión a la ética. Un desplazamiento en los marcos de referencia

En los siglos XVII y XVIII se produjo y después se declaró [4] una ruptura entre religión y moral que volvió efectiva su distinción y problemática su conexión ulterior. Esta ruptura cambió la experiencia y las concepciones que habían tenido las sociedades occidentales. Al sistema que hacía de las *creencias* el marco de referencia de las prácticas, se sustituyó una *ética* social que establecía un "orden" de prácticas sociales y convertía a las creencias religiosas en un "objeto" útil. Se invierten, pues, a la vez, si planteamos el problema en nuestros términos, la relación entre la moral y la religión y la relación que la práctica mantiene con la teoría. A fin de esbozar en un principio esta trayectoria de una manera global y del modo como se expresa, podemos decir que los siglos XVII y XVIII nos presentan la historia de un divorcio.

Las relaciones entre "moral" y "religión" no fueron fáciles ni armoniosas en otras épocas, muchos trabajos nos muestran que fueron

apoya su posibilidad de pensar. Cfr. por ejemplo, M. de Certeau, *La Culture au pluriel*, coll. 10/18, 1974. pp 11-34: "Las Revoluciones de lo creíble".

[3] Es decir, no es posible identificar sistemas *mentales* con niveles *sociales*. Hay dos tipos de divisiones que se cruzan a menudo pero que no pueden reducirse el uno al otro.

[4] "A lo largo del medio siglo transcurrido entre 1700 y 1750, la religión y la moral terminan la transformación gracias a la cual colocaron al hombre en el centro, en el lugar de Dios", escribe Roger Mercier, *La Réhabilitation de la nature humaine, 1700-175O*, Villemomble, ed. de la Balance, 1960, p. 441

tempestuosas y nunca estabilizadas, por ejemplo, en lo que se refiere a la usura, la sexualidad o el poder temporal;[5] pero nunca se dudaba del "principio" de su unión. Durante toda la Edad Media y todavía en el siglo XVI, se admite que la moral y la religión *tienen la misma fuente*: la referencia al Dios único organiza conjuntamente una revelación histórica y un orden del cosmos; convierte a las instituciones cristianas en una expresión de una ley del mundo. La sociedad se perfecciona en los términos de una creencia integradora. Al nivel de una práctica explícita en la superficie visible de la sociedad (sea lo que fuere de las "profundidades" rurales que parecen haber escapado al cristianismo) la vida privada, así como la vida pública y la profesional se mueven dentro de una marco de referencia cristiano;[6] la religión envuelve la conducta del hombre.

En los siglos XVII y XVIII, esta unidad se cuartea y después se derrumba. Las iglesias se dividen y vemos cómo se rompe la alianza institucional entre el *lenguaje* cristiano que expresa la tradición de una verdad revelada y las prácticas propias de cierto orden del mundo. La vida social y la investigación científica se alejan poco a poco de los feudos religiosos. Las afiliaciones a distintas iglesias, al oponerse, se relativizan y se convierten en determinaciones contingentes, locales, parciales. Se vuelve necesario y posible encontrar una *legalidad* de otro tipo. Una nueva axiomática del pensamiento y de la acción se instala en un principio como una tercera posición entre las dos iglesias contrarias (católica y protestante). Progresivamente, esta nueva posición va definiendo el terreno que se descubre debajo de la fragmentación de las creencias.

Se forma una ética autónoma que tiene por marco de referencia el orden social o la conciencia. Jean-Jacques Rousseau expresa el cambio efectuado cuando escribe a Voltaire: "El dogma no es nada, la moral es todo".[7] De la misma manera, para la *Enciclopedia*, "la moral supera a la fe. . . porque casi toda la moral (...) es de una naturaleza inmutable y durará por toda la eternidad, mientras que la fe no subsistirá y se cambiará en convicción".[8]

Con la *ética*, la práctica social se convierte en el lugar en función del cual se elabora una teoría de las conductas. Al mismo tiempo, la doctrina de

[5] Cfr. sobre todo y evidentemente los trabajos de John T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge Harvard University Press, 1957, y *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists, ibid.*, 1965 (traducción francesa: *Contraception et mariage*, Cerf,1969).

[6] Cfr. Lucien Febvre, *Le Problème del'incroyance au XVIe siècle* A. Michel (1942),1968, pp.307-323: "Dominio de la religión sobre la vida".

[7] Borrador de una carta, cit. en Pierre Maurice Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. París, Hachette, 1916, t.II, p.48, "No tenemos la misma fe, añadía Jean-Jacques; tenemos por lo menos la misma moral". La moral proporciona principios universales, mientras que los dogmas y las creencias pertenecen al dominio de la *particularidad*.

[8] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciencies, des arts et des métiers*, nueva ed., t. XVII, Ginebra, 1778, artículo "Fe", p. 1019.

ayer se transforma en un hecho de "creencia": se trata de una "convicción" (es decir, de una opinión combinada con una pasión), o de una "superstición"; en resumen, se transforma en el *objeto* de un análisis basado en criterios autónomos. Dicho de otro modo, la ética desempeña el papel asignado antes a la teología. Una "ciencia de las costumbres" *juzga* en lo sucesivo a la ideología religiosa y a sus efectos, en el mismo sitio en que la "ciencia de la fe" clasificaba los comportamientos en una subsección llamada "teología moral" y jerarquizaba las conductas según las normas de la doctrina. Esta evolución presenta muchos signos: el primado epistemológico de la ética en la reflexión sobre la sociedad; la apreciación de la religión según "valores" que son los suyos propios (el bien común, la exigencia de la conciencia, el progreso, etcétera); el repliegue de la religión hacia las "prácticas religiosas" o su alineamiento bajo categorías impuestas por una sociedad; la marginalizión del culto por la ley civil o moral, etcétera.

Sería interesante confrontar este esbozo general de una trayectoria con un análisis de las prácticas como enunciadoras de sentidos. Numerosos estudios nos autorizan a formular algunas hipótesis sobre esta materia, las cuales podrán ser debilitadas, precisadas o confirmadas por encuestas particulares. Las clasificamos aquí en etapas destinadas a hacer resaltar algunas conexiones que pueden captarse partiendo de prácticas religiosas: 1) De la división de las iglesias a la "razón de Estado" (siglo XVII); 2) la politización de los comportamientos: una nueva formalidad de las prácticas; 3) el "practicante": una alternativa entre el deber de estado y el profetismo; 4) la emancipación de una ética: "legalidad" y "utilidad" en el siglo XVIII; 5) la reducción a lo cultural: las leyes del grupo religioso.

1. De la división de las iglesias a la "razón de Estado" (siglo XVII)

A fines del siglo XVI y a principios del XVII, la división de las iglesias no solamente revelaba una "desagregación de los principios y de las estructuras básicas de la Edad Media",[9] sino la aceleraba y además producía un efecto de disuasión. Su impacto se multiplicó con el descubrimiento de otras religiones: en el Nuevo Mundo, en Africa o en Asia.

Anteriormente, un marco *único* de referencia imponía su propio sistema, teológico, a la herejía o a la defensa de una autonomía a los derechos del rey. Por este motivo, las *manifestaciones sociales* de las herejías medioevales son *teológicas*, precisamente porque no tienen otro punto de referencia, y la teología, equivalente medioeval de nuestros códigos sociológicos o económicos, era el único campo donde podía *notarse* una diferencia. La alteridad se encontraba, pues, eliminada, borrada o integrada, no solamente por no tener bases políticas o sociales bastante fuertes, sino también y tal vez todavía más, por no poder manifestarse como algo diferente del sistema de referencia, por no tener como punto de apoyo de su práctica, otro código, sino el mismo, doctrinal, al que estaba poniendo en tela de juicio.

La división y la incertidumbre

Con la pluralización de los sistemas de referencia, se crea un nuevo espacio social. La *herejía* se convierte en la alteridad que se insinúa *junto a* la ley común,[10] en un espacio propio que no se puede reducir a una anti-ley. Esta situación no se tolera fácilmente porque pone en peligro la coherencia del grupo. En el siglo XVII, la situación se expresa vitalmente por la agresividad entre los grupos. Se ve que todo esto tiene que ser transitorio, hasta que aparezca una nueva ley. Durante este período se multiplican las terapéuticas violentas contra la hemorragia de los sistemas integradores (guerras de religión, luchas sangrientas contra la brujería, etcétera) y los tanteos que tratan de reconstruir un "orden nuevo".

Las referencias totalizadoras y los discursos dogmáticos que vienen de la tradición, aparecen como *particularidades*. Todos éstos, en la experiencia misma de los creyentes, no son sino unos elementos *entre otros* dentro de un conjunto donde todo habla de una unidad desaparecida. Lo *totalizador* ya no es sino una *parte* de un paisaje desordenado que exige otro principio de coherencia. Los criterios de cada comunidad creyente se relativizan. Junto a estas formaciones religiosas fragmentadas, se descubren zonas enteras (como los Nuevos Mundos) que no pueden encasillarse en los marcos de referencia tradicionales. Por todo esto, las masas populares, sueltas las amarras y como errantes a través de encuadramientos sociales y simbólicos, se entregan a las alucinaciones de brujería que crea esta terrible ausencia. El esceptismo se extiende y da testimonio de la misma ausencia, pero en los medios cultivados.[11] Brujería y escepticismo van trazando un vacío que llenará una Razón Universal o una Ley Natural.

[9] Josef Lortz, *La Réforme de Luther*, trad. fr., Cerf., 1970, t. I, p. 22.

[10] Cfr. Alphonse Dupront, "Reflexiones sobre la herejía moderna", en J. Le Goff (Ed.), *Hérésis et sociétés*, Mouton, 1968, pp. 219-300, a propósito de este fenómeno nuevo que es "la herejía en la plaza pública".

[11] Cfr. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Harper Torchbooks, 1968, y los numerosos artículos del autor sobre la materia.

Desde un punto de vista religioso, la *incertidumbre*, el gran problema del tiempo, se encuentra siempre ligada a la división. De Montaigne a Pascal, la reflexión se ve invadida por la duda producida por la pluralidad: "Veo muchas religiones contrarias, y por lo tanto, todas falsas...",[12] escribe Pascal. La apologética prolifera en una atmósfera donde las violencias y las "controversias" entre grupos religiosos crecen junto con las sospechas que llegan a introducirse aun en las intenciones particulares. Hasta la filosofía cristiana se moviliza siguiendo el deber definido por Malebranche: "Descubrir por la razón, entre todas las religiones, la que Dios ha establecido".[13]

Esta apologética se inscribe sobre un fondo de "perplejidad y de angustia". Calvino es ya un eco de todo esto, cuando subraya que el objeto de esta angustia no es la resistencia de los "turcos" o de los "paganos" ("de eso no nos admiríamos", nos dice) sino la multiplicación de los que "despedazan la unión de nuestra fe para pervertir la verdad de Dios".[14] El escándalo está adentro, nace de la in-coherencia interna . La religión, escribe Du Plessis Mornay, en 1581, ¿no es acaso el "medio de unión y de reconciliación"? Ahora bien, vemos que el medio de unión se ha dividido: "¿Hay uno o hay muchos?"[15] Tomando una imagen del agrado de este autor, podemos decir que el "puente" ¡se ha fragmentado convirtiéndose en una pluralidad de religiones![16]

Para encontrar la certeza junto con la unidad, es preciso, pues: o bien remontarnos hasta una religión *natural* más fundamental que las religiones históricas, todas contingentes; o bien tratar de reducir a *una* de esas religiones todas sus rivales, que serán consideradas como "falsas", gracias al establecimiento de "notas" que garantizan a la "verdadera";[17] o bien buscar en la *política*, en la ciencia o en otra parte, otro "medio de unión" que desempañará en lo sucesivo el papel que había desempeñado hasta entonces la religión; o bien, finalmente, con Descartes, instalarnos durante el tiempo que dura la búsqueda, en una "moral provisional", cuya primera regla era para él "obedecer a las leyes

[12] Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg frag. 693, Pléiade, 1954, p. 1191.
[13] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Vrin, 1964, t. II p. 178.
[14] "Nos vemos en tan grande perplejidad y angustia, añadía Calvino, que no sabemos qué será de nosotros. Y este sentimiento acongoja a la gente sencilla. ¿Qué haremos? Porque vemos tantas disputas en la Iglesia, tantas opiniones diversas, que vale más no averiguar nada". Calvino se esforzaba por calmar esta inquietud. Cfr. Comentario sobre el cap. 13 del Deuteronomio, en *Corpus Reformatorum*, vol. LV, J. Calvin, *Opera*..., Brunswick, 1884, c. 229.
[15] Philippe Du Plessis Mornay, *De la vérité de la religion chrétienne*, París, 1581, cap. 20.
[16] Cfr. La Mothe Le Vayer, *Cinq dialogues*... (Mons, 1671), el diálogo: "De la diversidad de las religiones".
[17] Cfr. por ejemplo René Voetzel, *Vraie et Fausse Église selon les théologiens protestants français du* XVIIe siècle, PUF, 1956, pp. 99 ss., acerca de la búsqueda de las "notas de la verdadera Iglesia".

y a las costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la cual Dios me hizo la gracia de ser instruido desde mi infancia".[18]

A causa de estos desplazamientos, la religión comienza a ser escudriñada desde el exterior. Se le clasifica en la categoría de la *costumbre*, o en la de las contingencias *históricas*. Por este motivo se le opone a la Razón o a la Naturaleza.[19] En el siglo XVIII será considerada con un criterio ya claramente etnográfico por los "Observadores del hombre".[20] El término mismo que la designa cambia de sentido, *Religión* ya no significa una Orden religiosa o la Iglesia en singular: "religión ya puede decirse en plural".[21] Es un hecho positivo sociohistórico ligado a un cuerpo de hipótesis abstractas. Es lo que Bayle o Fontenelle llaman "el sistema de la religión cristiana":[22] un conjunto que es necesario comprender, criticar o situar según criterios que no son los suyos propios. El *quod creditur* (lo que se cree) se ha separado de la *fides qua creditur* (la fe por la que se cree), se ha cambiado en una "creencia" en el sentido objetivo del término. El contenido de la "creencia" se ofrece al análisis, partiendo de un distanciamiento del acto de creer. La religión tiende a convertirse en un *objeto social*, y por lo tanto en objeto de estudio, y deja de ser para el *sujeto* aquello que le permite pensar o conducirse.

"Ateísmo", brujería, mística

Un "ateísmo" [23] se desarrolla durante el segundo tercio del siglo XVII: los "Libertinos eruditos".[24] Ciertamente, pronto van a desvanecerse ante el orden político establecido por Luis XIV, pero el poder los cubre y oculta sólo parcialmente; ya saldrán de la sombra al principio del siglo XVIII. Esta irrupción

[18] René Descartes, *Discours de la méthode,* 3a. parte; ed. *Oeuvres complètes,* Garnier, 1963, p. 592.
[19] Robert Lenoble (*histoire de l'idée de nature*, A. Michel, 1969, p. 283) resume así la posición de muchos: "Seguimos *costumbres*, pero la Razón y la Naturaleza no están en ellas".
[20] Cfr. Sergio Moravia, *La Scienza dell'uomo nel Settecento,* Bari, Laterza, 1970, pp. 80-112.
[21] Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Payot, 1972, p. 45.
[22] Ya en Pascal, la expresión tiene un sentido peyorativo (cfr. *Pensées*, Br. fr. 194, nota). En el siglo XVIII, en la *Enciclopedia*, "sistema" designa un conjunto de principios *abstractos*, en realidad *hipotéticos*, que llenan de prejuicios muy pronto a "las experiencias y a las observaciones". En general, escribe el autor del artículo *Sistema*, "el cartesianismo, sucesor del peripatetismo, puso de moda el gusto por los sistemas. Hoy en día, gracias a Newton, parece que vamos saliendo de ese prejuicio" (*Encyclopédie*... nueva ed., *op. cit.*, t. XXXII, 1779, p. 305). Jean François Delamare (*La Foi justifiée de tout reproche de contradiction avec la raison* , París, 1762) veía en el uso de ese término por Bayle un signo de incredulidad: para los que utilizan ese término, escribe, "todo es sistema en religión" porque "todo es problemático en esa materia" (en Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. II, 1843, col. 861)
[23] Es bien sabido que en el siglo XVII, *ateo y ateísmo* se referían ante todo a la división de las iglesias. Protestantes y católicos se trataban mutuamente de *ateos*: la religión del otro es *atea*. En el sentido del siglo XVIII, el ateo del siglo XVII es el "Libertino".
[24] Cfr. el libro, siempre fundamental, de René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du se siècle*, Boivin, 1943.

"libertina" de una moral sin religión en pleno siglo XVIII, debe relacionarse con otros síntomas contemporáneos: la explosión de la brujería en los ambientes populares, o de las "posesiones" diabólicas en las ciudades;[25] "la invasión mística" durante los mismos años.[26]

Ateísmo, brujería, mística: estos tres fenómenos sincrónicos nos revelan igualmente la ineptitud de las iglesias para proporcionar referencias integradoras de la vida social. Divididas entre ellas y dentro de ellas, las iglesias se *localizan*; ya no proporcionan al pensamiento o a la práctica el enunciado de leyes generales. Así pues, junto con los fenómenos que he tomado como tres variantes de una nueva estructuración social, se producen dos movimientos recíprocos. Por una parte, los elementos doctrinales hasta entonces combinados orgánicamente se *des-articulan*: en los libertinos, las conductas del saber se separan de la "razón" unitaria cuyo principio era la fe; en la brujería, los símbolos colectivos de pertenencia religiosa se apartan de las iglesias para formar el léxico imaginario de una anti-sociedad; en los "espirituales", la experiencia personal traza intinerarios biográficos o psicológicos ajenos a los lenguajes institucionales y teológicos que organizaban hasta entonces su desarrollo. Por otra parte, esta desarticulación obedece a *estratificaciones sociales* que se acentúan (aun cuando las "fidelidades" religiosas siguen desempeñando un papel religioso, sin embargo se escalonan y se reparten según categorías socio-lógicas): los libertinos habitan las ciudades y dominan la escritura; ya poseen el lugar social y el instrumento técnico con los que van a afirmar el nuevo poder de la burguesía; la brujería se recluta en los ambientes rurales, mal dirigidos y como masificados por el hecho mismo de la movilidad de las jerarquías locales; los místicos se localizan a menudo entre la fidelidad a una tradición cultural y la disminución de su poder económico o político.

Todo pasa como si los elementos doctrinales, *al salir de la órbita de un sistema integrado*, se acomodaran según *densidades sociales* diferenciadas. Los lugares sociales llegan a ser determinantes, pero el lenguaje religioso sirve todavía para designarlos. La distribución de la sociedad adquiere una capacidad clasificadora; modela poco a poco un orden nuevo, aun cuando la evolución queda oculta bajo símbolos culturales y únicamente se revela por las reorganizaciones que lleva a cabo. Tenemos ya a

[25] Cfr. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France eu XVIIe siècle*, París, 1968; M. de Certeau, *La Possesion de Loudun*, París, 1970; A. Macfarlane, *Witchcraft in tudor and Stuart England*, Londres, 1970; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971; Julio Caro Baroja. *Les Sorcières et leur monde*, París, 1972; etcétera.

[26] Cfr. evidentemente la *Histoire littéraire du sentiment religieux* de Henri Bremond, y J. Orcibal, *La Rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, París, 1959; L. Cognet, *La Spiritualité moderne*, París 1966; M. de Certeau, "La mística en el siglo XVII en *Mélanges de Lubac*, París, 1964, t. II, pp. 267-291, y *Le Langage mystique, expérience et société au XVIIe siècle*, en preparación.

la verdadera eclesiología bajo la forma de una política, antes de que se convierta, más tarde, en una sociología.

Por el hecho mismo de efectuarse según repartos cada vez más *sociales*, esta fragmentación designa algo que está naciendo y al mismo tiempo se organiza alrededor de algo que está muriendo, a saber: la virtud integradora representada hasta entonces por la referencia religiosa. Vemos pues que falla el principio de unidad, su incertidumbre se manifiesta, en cada grupo, por medio de la duda crítica entre los "libertinos" o por el retorno de lo "pagano" inhibido largo tiempo, en la brujería, o por los viajes hacia los secretos invisibles del lenguaje recibido, provocados por la ausencia de Dios. La *pérdida del objeto absoluto* está inscrita en los tres movimientos, aunque con caracteres relativos a lo específico de cada uno de los grupos. Es una pregunta a la que responden de un modo diferente.

La razón de Estado

Puesto que no son todavía sino síntomas, estas corrientes van a desaparecer –casi simultáneamente, hacia 1650-1660–[27] a medida que se impone la ley política que sustituye al orden del cual manifiestan la fragmentación. A partir de la mitad del siglo, el poder del rey no se equivoca cuando reprime del mismo modo a los ateos, las brujas y los místicos, con el fin de defender ya no una ortodoxia religiosa sino la "razón de Estado": los movimientos eran síntomas de *un orden que se está deshaciendo*, ya no pueden ser tolerados por la política instauradora de un nuevo orden que va a sustituir a la religión en el papel de ser el marco de referencia de una sociedad.

Inaugurado bajo Richelieu en medio de "desgarramiento" y en el contexto de un escepticismo que envuelve a todas las doctrinas, el fortalecimiento del Estado "trastorna las antiguas estructuras mentales",[28] puesto que fundamentalmente reorganiza las *conductas*, libres ya del lastre de criterios y de marcos de referencia. Prescindiendo de lo que ocurre con las creencias condenadas a la incertidumbre, lo que se advierte entonces como faltante necesario, es una razón *de la práctica*, una axiomática de

[27] Alrededor de 1660, asistimos a un derrumbe general de las expresiones o de las formas de intransigencia *doctrinal*. En este tiempo se politizan, o más generalmente, ceden ante la ley de las cohesiones políticas o sociales. Entonces el jansenismo adopta una imagen más culta o más social, y aparecen, entre las iglesias opuestas, los dos "religión acomodaticia" Christopher Hill también fija en 1660 la caída del milenarismo inglés (*Antichrist in Seventeenth century England*, Oxford, 1971, p. 164). Parece haber sido un fenómeno común en toda Europa occidental.

[28] Étienne Thuau, *Raison d'État et passée politique à l'époque de Richelieu*, A. Colin, 1966, p. 10.

la acción. La ciencia moderna va a formarse buscando un ordenamiento de las maneras de proceder.

Problema de pasiones, es decir, de la acción impulsada por las irrupciones de un querer insondable, desarticulado del lenguaje intelectual o social. De aquí se sigue, durante algún tiempo, la moral de excepción, ambiciosa, inestable y arriesgada, del hombre "noble", del "héroe", del estoico o del místico, en suma de lo sublime "salvaje" y "raro": la moralidad vuelve a fluir hacia el acto individual, como ocurre cada vez que las referencias normativas de una sociedad se doblegan.

La razón de Estado viene a llenar el vacío al reglamentar los comportamientos. Apoyada en Tácito y Maquiavelo –"el país de Maquiavelo y de Tácito", decía Balzac–, la razón de Estado *supera de hecho*, en el terreno de la *práctica*, a la contradicción entre razón y violencia. Manipulado por los Grandes (sólo ellos tienen "capacidad de razonar"[29] sobre cualquier asunto) un orden nuevo se impone junto con el poder del rey, acompañado por un humanismo "clásico", que, escéptico en materia de ideologías, cínico en lo que se refiere al poder, "lúcido en el escrutinio de los defectos de la naturaleza", debe más a la filosofía que a la "religión".[30] "Reina de todas las virtudes",[31] la fuerza funda un orden. Como lo piensa Hobbes, esta legitimidad tiene su origen en la ilegitimidad de una violencia. La fuerza construye el círculo del Estado sobre los tres puntos que van a organizar la escritura de una sociedad –los "negocios" (una práctica), los "Grandes" (un poder), un "poder" ("una razón")– y cuya certeza es representada por un "Dios mortal", el Rey.

Así pues, "la razón del siglo XVII nace, en gran parte, de la acción colectiva y de las necesidades prácticas de la empresa de estado". Ella desarrolla, en el campo de las actividades nacionales o científicas, una voluntad de convertirse en amo y poseedor de la naturaleza social. La razón de Estado reordena al país como una empresa capitalista y mercantilista.[32] Ella abarca también a las creencias: "Gobernar, es hacer creer".[33]

[29] Esta expresión de Jérémie Ferrier, un espíritu religioso en el *Catholique d'État* (1625), tiene mil equivalentes: sólo el poder "razona", al ejercer la razón que él mismo ha creado.

[30] Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, 1948, p. 223.

[31] Citado en E. Thuau, *op. cit.*, p. 185.

[32] E. Thuau, *op. cit.*, p. 416. Cfr. *ibid.*, p. 406: "La transformación que realiza la razón de Estado en el pensamiento político está ligada al cambio de la sociedad y el paso de una Francia rural a una Francia comerciante y burguesa. El Estado de Richelieu, conquistador y organizador, moderno y mercantilista, aparece bajo diferentes aspectos, como una de las primeras formas de la empresa capitalista. Su racionalismo y su política de intervención exagerada a la consecución del propio interés establecida como ley, su concepción de la vida internacional como una lucha permanente, su moral a medias que encuentra siempre excusas para favorecer el interés general, son otros tantos rasgos de la naciente empresa capitalista".

[33] E. Thuau, *op. cit.*, pp. 169 ss.

En esta racionalización política de convicciones y mentalidades, Mersenne veía, con derecho, una "manutención de los espíritus"; Campanella una "guerra espiritual", una cruzada, el equivalente del "combate espiritual". Esta racionalización moviliza a predicadores y letrados al servicio del poder; orienta la instrucción del "público" como batalla pedagógica, agrava los "delitos de opinión". ¿Qué tiene de admirable que los trabajos que se refieren a la moral y al saber tomen por centro al Príncipe, lugar estratégico del sentido? ¿Qué tiene de admirable que la "instrucción del Príncipe" se convierta en la práctica por excelencia, *aquella* en que el nuevo orden político llega a ser el foco de formación de un lenguaje social referencial? La instrucción del Príncipe es la tarea a propósito de la cual "se ha oído decir a menudo", y nada menos que a Pascal, "que no había nada a lo que quisiera contribuir con más gusto si lo contratara y que sacrificaría su vida por una cosa tan importante".[34]

2. Una nueva formalidad de las prácticas: la politización de los comportamientos

Una cosa es la constitución de una razón práctica junto con el fortalecimiento del poder monárquico; otra, el reajuste de las formaciones religiosas cuya división interna ha sido "compensada" por el fortalecimiento del Estado, pero que, sin embargo, no desaparecen, al contrario, siguen funcionando íntegramente. ¿Cómo embonan estos dos sistemas? ¿Dónde captar las conexiones que se establecen entre ellos –puesto que no podemos suponer que el poder político tenga la capacidad de difundir por todas partes las razones que lo fundamentan, o de retirar su oportunidad o su existencia a las conductas o a las creencias que continúan presentándose como religiosas? Las prácticas permiten captar los modos de una combinación nueva, pues definen efectivamente el campo donde se efectúa el desplazamiento que va a refluir sobre las ideologías. Su formalidad diferente manifiesta su *nuevo empleo*, bajo el título de otro funcionamiento.

[34] B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Grants Écrivains de la France, Hachette, t. IX, p. 369 (al comienzo de los "Discursos del difunto Señor Pascal acerca de la condición de los Grandes").

La nación se normaliza al convierte en una sociedad de estamentos alrededor del núcleo monárquico que le proporciona a la vez su centro y, como si fuera un espejo, la posibilidad de representarse ella misma.[35] Se *toman de nuevo* las estructuras religiosas, pero bajo *otro régimen*. Las organizaciones cristianas se vuelven a emplear en función de un orden que ellas ya no determinan. Un rasgo muy significativo: se reconoce al rey el privilegio de "tener a Dios de su parte" y "a su lado".[36] Las iglesias se encuentran, como Dios, de parte del rey. Si Luis XIV se inscribe en el movimiento de la Contrarreforma, invierte los principios por la *manera* como los lleva a cabo.[37] Ciertamente, cada vez es más "conservador" en materia religiosa a medida que su poder se afirma. Su "gran designio" parece tendor a la "restauración" de una Iglesia llena de cuarteaduras, pero en realidad tiene por fin "devolver al Estado su tranquilidad y a la autoridad sus derechos".[38] Revolución subrepticia: el fin se ha convertido en medio. Las instituciones políticas *utilizan* a las instituciones religiosas, les infiltran sus criterios, las *dominan* con su protección, las destinan a sus objetivos.

Lo que es nuevo, no es la *ideología religiosa* (el poder impone un retorno a la ortodoxia católica), sino la *práctica* que en lo sucesivo hace funcionar a la religión al servicio de una política del orden. La investidura religiosa con la que se acredita este orden, está destinada a ganarse las organizaciones existentes y a consolidar la unidad política. En este nivel, el "sistema" cristiano, debilitado, se transforma en teatro sagrado del sistema que le sucede, asegurando así el tránsito de las conciencias cristianas hacia una nueva moralidad pública.

Esta insinuación de la razón de Estado bajo la cubierta de lo que está reemplazando, aparece junto con una politización de los comportamientos –si entendemos por "politización" el movimiento hacia un sistema que organiza las conductas en los términos de las *fuerzas* presentes, de los *contratos* sociales que jerarquizan a dichas fuerzas, y de los *valores* comunes postulados por dichos contratos. Pero para identificar las modificaciones que se efectúan en esta *razón práctica*, para descubrir el orden nuevo que se inscribe en los comportamientos tradicionales, no basta el análisis de sus contenidos: las mismas ideas o las mismas instituciones pueden perpetuarse en el momento en que cambian de significación social. Así ocurre con las concepciones o las organizaciones religiosas a fines del siglo XVII: siguen adelante en su camino, se mantienen y aun añaden algunos elementos nuevos que son ya indicios de otro conjunto. Sin embargo, así como un sistema de pensamiento se especifica, sin duda alguna, por la invención de algunas nociones nuevas, y más todavía por una organización diferente de las ideas que recibe de afuera, es decir, por una manera propia de "hacerlas avanzar" en la totalidad de un discurso, no de otra manera las creencias y las instituciones comienzan a "avanzar" de un modo diferente, revelando así una dinámica de otro tipo cuyos principios podrá captar una recapitulación posterior a fin de convertirla en teoría.

[35] Cfr. el agudo análisis que hace Michel Foucault de las *Meninas* de Velázquez (*Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, pp. 19-31), cuadro planeado por el "reflejo del rey".

[36] Citado en E. Thuau, *op. cit.*, p. 184

[37] El año de 1685 (revocación del Edicto de Nantes por el Edicto de Fontainebleau) señala a la vez, en Francia, el éxito *objetivo* y el derrumbamiento *religioso* de los esfuerzos de la Contrarreforma. Cfr. la fuerte "conclusión" deJean Orcibal, *Louis XIV et les protestantes*, Vrin, 1951. pp. 159-167.

[38] Expresión de Luis XIV, citada en J. Orcibal, *op. cit.*, p. 94, n. 13.



Aun manteniéndose intactas en sí mismas, las conductas se inscriben en otras trayectorias sociales; obedecen a *criterios*, se clasifican según *categorías*, tienden a *objetivos* que cambian. Estas cuestiones son signo de una *formalidad de las prácticas* (prácticas del lenguaje, prácticas profesionales o creyentes, etcétera) –análoga a lo que P.Bourdieu llama una "lógica en el estado práctico".[39] Esta formalidad va más o menos de acuerdo con los discursos oficiales o teóricos; los pone en tela de juicio puesto que también organiza una práctica de la lectura o de la audición, dicho de otro modo, una práctica *de* dichos discursos, y eso sin hablar de las prácticas que olvidan o que destierran. Una de las tareas de la historia consiste en medir la distancia o las relaciones entre la formalidad de las prácticas y la de sus representaciones; de esta manera podemos analizar junto con las tensiones que trabajan en el espesor de una sociedad, la naturaleza y las formas de su movilidad.

Nuevos empleos

Durante el Antiguo Régimen, y principalmente en el siglo XVII, las conductas y las concepciones religiosas nos ofrecen un terreno privilegiado para este tipo de análisis. Las estructuras religiosas comienzan a "girar" de un modo diferente, como impulsadas por masas en el elemento político. Debemos atender a la erosión de estas estructuras, y más aún a sus movimientos nuevos para poder captar las transformaciones que se están realizando. En el interior de las conductas religiosas se encuentran toda

[39] Pierre Bourdieu, "*Génesis y estructura del campo religioso*" en *Revue française de socologie*, t. XII, 1971, pp. 310ss. S. J. Schmidt ("Trato social y lingüístico. Reflexiones sobre una teoría activa del lenguaje", en *Linguistische Berichte*, t. II, 1969, pp. 64-70) se interesa, dentro de la perspectiva de una sociolingüística, en la "formalidad de los actos sociales" y en los "sistemas normativos de la acción". Es otra manera de presentar el problema que nosotros planteamos aquí.

clase de indicios que permiten precisar los modos, más o menos explícitos, más o menos nuevos, bajo los cuales puede presentarse la "formalidad de una práctica".

Algunos son de un tipo directamente político, y son los más evidentes. Así el "culto monárquico" y la "religión del rey" entre los protestantes [40] tienen su equivalente, más masivo, entre los católicos, en la "docilidad" eclesiástica con respecto al poder, en el sentimiento realista que relativiza la unión con Roma (calificada de ultramontana) y empuja a la Iglesia de Francia hacia un "galicanismo político",[41] que muchas veces se acerca al cisma, y finalmente en el hecho de que a partir de 1675, las Asambleas del Clero están "completamente controladas, por la Corte":[42] *un mismo funcionamiento* supera la división de las iglesias y las "hace marchar" según un sistema político que niegan, en vano, sus teologías que siguen siendo diferentes. Las religiones opuestas siguen trayectorias idénticas. Las operaciones obedecen a "vías obligadas", trazadas por el espacio político donde se mueven las iglesias. Y no se trata de cobardía o de falta de lucidez en los hombres. Ya veremos que la posición de "rechazo" o de "Refugio" sigue y manifiesta la misma ley, aunque de un modo distinto. Se trata ante todo de atracciones y desplazamientos provocados en un sistema por la combinación con otro sistema más fuerte.

Si pasamos a las prácticas particulares, confirmamos el mismo tipo de dificultad en el funcionamiento. En las agencias de caridad, el criterio con el que se escoge a los pobres que deben ser socorridos ya no es únicamente el hecho de pertenecer a la municipalidad o al mismo medio social (los nobles empobrecidos), como era el caso en el siglo XVI, sino la posibilidad o la efectividad de una "conversión" al catolicismo, instrumento de unidad nacional.[43] Las donaciones hechas por los particulares y las colectividades laicas a los colegios o a las misiones parecen organizar una geografía de intereses políticos

[40] Cfr. por ejemplo Émile Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. II, PUF, 1961, pp. 362 ss.

[41] La expresión es de Víctor Martín, que caracteriza así el contenido del primero de los cuatro artículos aprobados por la Asamblea del Clero en 1682, a saber, la independencia absoluta del rey en lo temporal (*Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, París, 1929). Cfr. también Jean Orcibal, "La idea de Iglesia en los católicos del siglo XVII", en *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Roma, 1955, vol. IV, pp. 111-135. Debemos añadir que la eclesiología ultramontana obedece a los mismos criterios. Así, para Belarmino, *la certeza y* la *garantía* de la autoridad pontificia se apoyan en su conformación visible con los "modelos políticos"; cfr. Pierre Eyt, "El orden del discurso y el orden de la Iglesia. Hipótesis sobre las estructuras profundas de un texto de las *Controversias* de Belarmino", en *Mélanges d'histoire religieuse offerts à Mgr. E. Griffe* (*Bulletin de Litt, ecclésiastique*, t. LXXIII, 1972), Toulouse, 1972, pp. 230-249.

[42] J. Orcibal, *Louis XIV et les protestants, op. cit.*, p. 93.

[43] Un ejemplo entre mil, las Agencias de Caridad son para el abate du Chaila un *medio* de conversión (cfr. Jean-Robert Armogathe, *Missions et conversions dans le diocèse de Mende au XVIIIe siècle*, tesis de la EPHE, 1970, dactil., pp. 134 ss); y la conversión, un *medio* de unidad.

y de alianzas sociales.[44] Nos. encontramos con un influjo creciente de los tribunales reales en las cuestiones religiosas y con una nueva "pertinencia" de los asuntos de Estado en los procesos eclesiásticos.[45] La obediencia religiosa se somete a una lealtad más fundamental que fundamenta la obediencia al rey [46] sobre un "derecho divino y humano" o sobre un "derecho natural" y que divide a los religiosos en "rebeldes" y "clientes" del rey. Los pleitos teológicos convierten en teatrales los conflictos entre "partidos" y más que determinar la lógica de dichos partidos, la siguen.[47] La educación, instrumento de propaganda religiosa desde hace más de un siglo, se convierte en una inmensa campaña social contra el mal, y mil documentos contemporáneos muestran que las tres cabezas del mal –ignorancia, delincuencia, división– pertenecen al mismo enemigo,[48] etcétera.

Otros indicios atestiguan hasta qué punto las prácticas religiosas se someten a las formas sociales. Daremos algunos ejemplos: En la disciplina de la enseñanza de los colegios, lo que se impone cada vez más son las "virtudes" socioculturales y económicas –la cortesía, la compostura, el "porte", y, todavía más, la higiene (ligada a cierto dominio de la vida), el rendimiento (el estado de escolar tiene por fin una utilidad social), la competencia (el saber se ordena para luchar por la promoción), la "urbanidad" (el orden establecido de las convenciones sociales), etcétera–, mientras

[44] Ch. Berthelot du Chesnay nos da indicaciones al respecto (*Les Missions de Saint Jean Eudes*, París, 1968), y también M. Venard ("Las misiones de los oratorianos de Avignon en los siglos XVII y XVIII", en *Revue d' Histoire de l'Église de France*, t. LVIII, 1962, pp. 16-38): a menudo (no siempre) el lugar y el tiempo son fijados por los donantes, así como los objetivos (asocian la educación con la lucha contra "la licencia y el crimen"). Un estudio sistemático de los actos de donación revelaría sin duda una geografía mental y política, tanto en el caso de las misiones como en el de los colegios, a pesar de las condiciones impuestas por las *au XVIIIe* congregaciones religiosas interesadas. Sobre donaciones y legados a Escuelas, cfr. las preciosas indicaciones de F. León de Marie Aroz, *Les Bien-fonds des Écoles chrétiennes et gratuites pour les garçons pauvres de la ville de Reims au XVIIIe siècle*,1970, t. I, Reims, pp. XXV-XXVI, y 1-57.

[45] Desde los procesos por brujería hasta los debates doctrinales (sobre el jansenismo, p. ej.), todos los asuntos religiosos siguen ese proceso.

[46] Aun entre los "ultramontanos" más tradicionalistas como son los jesuitas, la "sumisión política" llega a ser una "verdadera obligación de conciencia": la sumisión política aventaja a la obligación religiosa porque es "más antigua y más fuerte". El Padre de la Chaize escribía en 1681 a su superior general, el P. Oliva, que los mandamientos reales "por derecho más antiguo, divino y humano, natural y positivo, obligan en conciencia" y prevalecen sobre los mandamientos del superior general, que obligan solamente "en virtud de la piedad y de votos espontáneamente contraídos" cit. en Georges Guitton, *Le Père de la Chaise*, Beauchesne, 1959, t. I, p. 91). Algunos años más tarde, un memorial jesuítico colectivo declaraba: "En la concurrencia de dos mandatos opuestos, hechos a un religioso francés, uno por el Rey y el otro por el Superior legítimo..., es un pecado grave contra la religión, contra la fidelidad y contra la justicia obedecer al Superior) general o al superior local en perjuicio del mandato del Rey" cit. en Pierre Blet, "¿Jesuitas galicanos en el siglo XVII?' en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, t. XXIX, 1960, pp. 75-76).

[47] Cfr. por ejemplo, *infra*, a propósito de jansenistas y jesuitas.

[48] Cfr. algunas notas al respecto, *supra*, "La inversión de lo pensable".

que las "virtudes cristianas", cuyos elementos se establecen según una lista invariable, simplemente se reclasifican en esta reestructuración social de las prácticas.[49] Asimismo, se produce una nueva orientación en las instituciones y las fundaciones religiosas con la lógica que introducen la preocupación por la eficacia, la racionalización que tiende a un "orden" o el espíritu de método, que hasta en la práctica de la oración sustituye las "inspiraciones" con la "utilidad de los buenos pensamientos", o los "afectos" del corazón con "razones" y "métodos".[50] Por lo demás, se crean nuevas congregaciones religiosas –y a menudo las antiguas (como los benedictinos) se especializan– siguiendo una topografía de urgencias o de tareas señaladas por la sociedad (el combate contra la ignorancia de las masas populares, el socorro a los menesterosos o a los niños abandonados, el cuidado de los enfermos, la educación de las niñas, la erudición, etcétera); la determinación de acuerdo con las *funciones sociales* es más decisiva que la antigua división de las órdenes según las *funciones eclesiales* ("contemplativos", "activos", "predicadores", etcétera).

Estos funcionamientos, de los que podríamos multiplicar los ejemplos, tienen como recíproca la privatización y la interiorización de la vida cristiana. Las "santidades" esbozan itinerarios "subjetivos" y "psicológicos" que ya no pueden trazarse sobre el tablero de una organización civil y política. El retiro fuera del cuerpo, en el "refugio del corazón no hace sino imitar una incompatibilidad con el cuerpo social: antes de ser una doctrina, la ruptura es una situación. Los "espirituales" de la época son lúcidos cuando hacen retroceder las prácticas a los "motivos" de la acción y cuando sitúan la opción cristiana más acá del lenguaje y de las "obras", fuera del contexto social, en la "pureza" de intención, en el "propósito" del corazón, en lo "formal" de la acción.[51] Pero, ¿acaso esta opción, privada de sus puntos de referencia sociales, no se pierde en una noche insondable? –¿acaso no se ve obligada a identificarse con fenómenos "extraordinarios" a los que la consideración científica cambia ya en *objetos* de la psicología o de la medicina? De hecho, la "experiencia mística" vacila entre esos dos polos.

Parece que, bajo el aspecto de sus propias formalidades, las conductas cristianas se ven todas afectadas por esta mutación, que por una parte ha trasladado el problema del orden al terreno de las prácticas, y por otra parte, le da una solución sociopolítica. No es nada sorprendente que uno de los signos más claros de esta lenta revolución de las estructuras religiosas de la acción, sea precisamente el lugar que ocupa la figura del practicante.

3. La lógica del "practicante": una alternativa entre el deber de Estado y el profetismo

Entre la ley del obrar y el lugar de la enunciación

El obrar se socializa, sigue los criterios propios del orden social que se establece. Se efectúa un desplazamiento global –un desplazamiento difícil de precisar puesto que la distinción entre *política y religión* (y no solamente entre lo *temporal* y lo *espiritual*) se está produciendo en ese mismo momento; no podemos, pues, contar con esos dos conceptos, como con dos pilares sólidos y permanentes, en función de los cuales un análisis histórico podría juzgar el cambio que se está produciendo. Sin embargo, pasa algo raro, los comportamientos religiosos que manifestaban un *sentido* cristiano dentro de una *práctica* social se interrumpen. Hay una disociación entre la exigencia de *decir* el sentido y la lógica social de *hacerlo*. La afirmación de un sentido cristiano se aísla en un decir que parece cada vez menos compatible con la axiomática de las prácticas.

La voluntad de "decir" una fe se ve acompañada por un retiro hacia lo "interior" o afuera del mundo", se manifiesta por la fundación de un lugar aparte donde le sea posible hablar. En las representaciones, el "corazón" desempeña este papel, se presenta como un espacio cortado del resto del mundo y cerrado, como un retiro. En el mapa de Francia, la

[49] Cfr. por ejemplo, en lo que se refiere a los colegios jesuíticos, Fançois de Dainville, *Naissance de l' Humanisme moderne*, Beauchesne, 1940, cap. III, 4, "De la virtud" o también un trabajo antiguo pero rico en documentos sobre un tema que se ha tratado poco después: André Schimberg, *L'Éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France*, Champion, 1913. Nos asombramos, leyendo los manuales de la época (a menudo se trata de manuales de *Urbanidad*), de ver hasta qué punto los reglamentos y los usos sociales constituyen la armazón de la educación. Las virtudes cristianas parecen conformarse con ellos y confirmarlos como una razón de *más* en relación con una situación de hecho (el orden establecido) que tiene valor de *ley*. Y ocurre, que, a un segundo nivel, el orden establecido sigue siendo percibido como un orden divino, aun cuando ya no lo sea en la práctica social.

[50] Sobre la insinuación de un "espíritu de método" en las Congregaciones y en las misiones, cfr. las observaciones de J. Delumeau, *Le Catholicisme...*, *op. cit.*, pp. 104-109 y 278-280. En la piedad, el intelectualismo triunfa con el *Tratado de la oración* de Nicole (1678), pero esta apología de la oración discursiva encuentra innumerables paralelos. Una simple indicación: la multiplicación del término *método* en los títulos de las obras de devoción. No tenemos,desgraciadamente, para el siglo XVII el equivalente del análisis de Alessandro Fontana para el XVIII ("El conjunto *método*", en F. Furet (ed.), *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, t. II, Mouton, 1970, pp. 151-228). Este estudio demuestra la importancia del fenómeno: después de la gramática y la medicina, la devoción es la que presenta, en los títulos, las apariciones más numerosas de la palabra *método*.

[51] Acerca de la "intención" o el "motivo" que es lo "formal" de la acción (distinto de lo "material"), y acerca de la significación histórica de ese recurso, cfr. J.J. Surin, *Guide spirituel*, Desclée De Brouwer, 1963, *Introducción* por M. de Certeau, pp. 23-27 y 31-36. Desde este punto de vista la noción de "instinto" es igualmente fundamental; cfr. Michel Dupuy, art. "Instinct", en *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, c. 1803-1805.

multiplicación de refugios, ermitas, asociaciones secretas, etcétera, constituye el equivalente social de esos "corazones" cerrados y a la defensiva contra el mundo. Un *profetismo* de tipo nuevo se empieza a formar en esos márgenes.

A todo esto corresponde un fenómeno inverso. La exigencia del "hacer" (no hay fe sin "obras") somete necesariamente la acción emprendida a la organización de tareas civiles y políticas, que son las primeras en ser cambiadas por el nuevo orden de las prácticas (las actividades profesionales o familiares parecen haberse "laicizado" más tarde). El "hacer" deja escapar insensiblemente lo mismo que quería producir, a saber: los gestos formalmente cristianos. Se llega a lo que los contemporáneos llaman con justicia "compromisos" –compromisos que se refieren no tanto a una doctrina, sino a la ley que se impone desde el momento en que se escoge el obrar dentro de la sociedad. Desde este punto de vista, el "humanismo" conciliador y aun el "laxismo" moral son los primeros reveladores de una situación. El orden que manifiestan puede solamente ser compensado (según modos que nos remiten a la misma situación) por medio de *correctivos* proporcionados en detalle a cada conducta social (con el fin de introducir una diferenciación "específicamente" cristiana) y sobre todo con un fortalecimiento de esas "marcas" de diferenciación que son las *prácticas* llamadas "*religiosas*".

Por esta ruptura del obrar cristiano, el *lugar* es separado *de su significación* (es decir, de la posibilidad de encontrar un lugar de enunciación) y el *trabajo* es separado *de la producción social* (es decir, del trabajo efectivo con el que se construye una sociedad).[52] Sin duda, podemos darnos cuenta de los grandes debates del fin del siglo gracias a esta tensión entre la necesidad de reconstruir un *lugar* de enunciación y la lógica del trabajo que una sociedad realiza sobre ella misma. Las opciones son divergentes, algunas veces favorecen a la urgencia profética, y otras ratifican la politización de hecho para corregirla. Y no dejan de dar testimonio, al cruzarse y aun al invertirse, de la situación común en función de la cual se enfrentan las doctrinas y las alternativas.

Las "marcas"

Bajo la figura de los *retiros* colectivos que lleva a cabo el profetismo, o con la serie de *mandatos* (o de rectificaciones) que la casuística coloca a lo

[52] Esta dicotomía es la análoga, en el obrar social, de otra, fundamental, que Mme. David descubrió en las investigaciones del siglo XVII acerca del lenguaje, a propósito de la egiptología; al *símbolo* (o a la alegoría) que *expresa* una verdad, se opone la *clave oculta* que *produce* un saber. Cfr. Madeleine V. David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIII siècles*, Sevpen, 1965, pp. 11-30.

largo de las trayectorias de acción, se abre paso una misma necesidad, la de las "marcas" –palabra que aparece innumerables veces en los textos del tiempo. Por "marca" es preciso entender una combinación objetiva entre una *práctica* y un signo, un punto de cruzamiento entre el lenguaje de la sociedad y la enunciación de una fe –en resumen, una manera efectiva de superar la ruptura entre uno y otra. La "marca" puede ser un milagro, un "refugio", un personaje sacerdotal o carismático, una devoción, un gesto sacramental, etcétera. De todos modos enfoca la expresión religiosa sobre gestos particulares. Todo se concentra en las prácticas. Por medio de ellas, un grupo religioso se da pruebas de su cohesión. Allí encuentra su punto de apoyo y su distinción frente a otras unidades sociales, sean religiosas o no. De allí recibe una seguridad que las creencias dan cada vez menos. Pronto dirá Montesquieu de los cristianos que "ya no están más firmes en su incredulidad que en su fe, que viven en un flujo y reflujo que los lleva sin cesar de la una a la otra".[53] Esta observación es tal vez humorística, en todo caso es lúcida, pues nos indica la dificultad que tenían esos cristianos en encontrar puntos de apoyo sociales para su fe; nos hace comprender el papel decisivo, y en cierto sentido fetichista, que adquiere en su vida tal o cual práctica religiosa.

Jansenistas y jesuitas

Las elecciones entre los cristianos se llevan a cabo en términos de prácticas. La oposición entre las corrientes que se definen a sí mismas como "jansenistas" y "jesuitas" es reveladora de elecciones que necesariamente se efectuaron en términos de prácticas. El campo de batalla es el de la *moral práctica*.[54] Si dejamos aparte a los "espirituales", cuyas reacciones, de Port-Royal a la Compañía de Jesús, son cada vez más comunes a pesar de la frontera social que separa a los dos "partidos",[55] nos encontramos

[53] *Lettres persanes*, carta 75. En tiempos de Luis XIV, las dragonadas, las conversiones y las comuniones forzosas dieron un "cruel mentís" a todos los que habían predicado la importancia de las disposiciones interiores. Percin de Montgaillard, por ejemplo, señalaba entonces que los "católicos viejos... se escandalizaban al ver lo que se hacía con el pretexto de la religión" y que las comuniones forzosas "quebrantaban su fe vacilante" (cit. en J. Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, *op. cit.*, p. 166, n. 27)

[54] Cfr. *La Morale pratique des Jésuites*, 8 vol., 1669-1695, por Perrault, Pontchâteau y Varet, con la colaboración de Arnauld y de Nicole. Se trata aquí de "la pugna de la moral", de las "máximas de la moral", de las "conductas", de una "política" (cfr. el *Prefacio* del primer volumen). Toda una literatura ilustra esta tematización alrededor de *prácticas morales*, hasta llegar a las *Reflexiones morales* de Quesnel. Aun las discusiones dogmáticas se colocan bajo el signo de la moral, como ocurre en la *Défense de la morale et de la grâce...*, Colonia, 1698.

[55] Así, el grupo formado por las relaciones y por la difusión de los manuscritos del jesuita Surin no coincide con los grupos formados por los *adherentes* (¡ya podíamos suponerlo!) de los

rápidamente, en ambos bandos, con una reducción, o por lo menos con una identificación de la fe cristiana con las prácticas. Pero *no se trata de las mismas prácticas*, y he aquí la diferencia que domina a las divergencias doctrinales. Los jansenistas se fijan en las prácticas *cultuales*; recomiendan concentrarse en las observancias litúrgicas o sacramentales, cuya importancia exige un aumento de preparación interior; luchan especialmente contra las instituciones sociales que más amenazan a la observancia (desde la taberna hasta la Corte).

Por el contrario, los jesuitas se colocan deliberadamente en el campo de las prácticas *civiles*. Partidarios de la adaptación, principales introductores de la "urbanidad",[56] de la "honestidad", del "deber de estado", y muy pronto –en el siglo XVII– del "honor" o de un amor propio legítimo"[57] dentro de la moral cristiana, tratan de proporcionar a estas prácticas un *sesgo propio* cada vez que se refieren a una tarea social. Así es el trabajo indefinido de la casuística, que no se cansa de corregir situaciones que en un principio ha aprobado. A la larga, este trabajo se vuelve cada vez más difícil. Será preciso hacer una elección, pues se revela una incompatibilidad cada vez mayor entre una ética fundada sobre la ley efectiva de la "sociedad civil" y, por otra parte, los *lugares* donde se fija la vida cristiana al no poder corregir las normas de la vida social –prácticas de devoción (el Sagrado Corazón), asociaciones secretas (las Congregaciones de Señores, por ejemplo), retiros espirituales, etcétera. Una nueva forma de "refugio" aparece entre los mismos jesuitas, junto con estos signos que se han vuelto polarizadores precisamente porque están aislados de una ética considerada como "atea".

jesuitas o de los jansenistas. Completamente separado de los círculos de "partido" y juzgado con desconfianza por la mayoría de los jesuitas, el grupo de Surin es casi idéntico al grupo donde circulan los textos y las ideas reformistas de los espirituales adheridos al *espíritu* de Port-Royal. Cfr. Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, ed. M. de Certeau, Desclée de Brouwer, 1966, Introducción, pp. 27-94.

[56] La "urbanidad" nace de un predominio de las relaciones humanas sobre la relación con la naturaleza o con el mundo; tiene como modelo la Corte ("el servicio de los cortesanos es la urbanidad perfecta" escribe J.J. Surin. *Fondements*, I, 8; Spes, 1930. p. 87) y como antítesis la sociedad "salvaje". La urbanidad implica prácticas, como dice Surin, "que no tienen más finalidad que la sociedad civil" (*Guide spirituel*, v. 7; Descleé De Brouwer, 1963, p. 228). De aquí se sigue la importancia de la "nobleza civil" que tiene en mucho "la opinión de los hombres" y el "éxito en los negocios" (Pierre du Moulin, *La Philosophie mise en français*..., París. 1644, Ética. libro 8, cap. 7, pp. 272-275). Aun cuando a veces la critique o impugne, la ética cristiana tiene que someterse a esta dialéctica de poderes y de consideraciones; cfr. Pierre Nicole, *De la civilité chrétienne*, París, 1670; Antoine de Courtin, *Nouveau traité de la civilité*, París, 1671; etcétera. Para muchos manuales escolares, como también para el P. La Cerda, la urbanidad es "la suma de todas las demás virtudes" (cit. en F. de Dainville, *La Naissance de l'humanisme moderne, op. cit.*, p. 271).

[57] Cfr. *Mémoires de Trévoux*, nov. 1740, p. 2131. Al citar este texto, Jean Ehrard añade oportunamente: "En sí misma, la idea no es ninguna novedad" (*L' Idée de nature en France dans la première moitié du VXIIIe siècle*, París, 1963, p. 382, n. 4). Lo es al porvenir de un religioso.

Así, en el siglo XVIII, jansenistas y jesuitas se volverán a encontrar en el área de lo cultural. Sus opciones contrarias se miniaturizan en el interior de esta esfera. A una polarización *sacramental* (acompañada de un fortalecimiento de la autoridad sacerdotal o de la severidad de las medidas que se refieren a las faltas contra ella), se opone en lo sucesivo una polarización *devocional* (unida a una sobrestimación del "director espiritual" o de los imperativos que se refieren a la ejecución de gestos y a la fidelidad literal a las fórmulas).[58] Por supuesto estas dos tendencias se cruzan y se mezclan a menudo, y además se les abarca frecuentemente con un solo termino: la *piedad*. El verdadero problema va a ser poner en relación a la *piedad* con una *moral* de la que ya se separó y que se expresa en función de prácticas sociales. Los numerosos títulos donde aparece el binomio *piedad y moral*, revelan, por su misma conjunción, el lugar de la ruptura.

El deber de Estado

Los debates entre jansenistas y jesuitas quedan, a pesar de todo, como un "teatro". En él se representan los cambios y las tensiones de una sociedad bajo figuras antinómicas.[59] Los debates apasionan al mundo literario como si fueran una tragedia. Pero esta escenografía dramática nos remite a un trabajo más oscuro. Uno de los indicios más impresionantes es el papel que la apología del "deber de estado" comienza a desempeñar en la moral cristiana. Toda una literatura religiosa se le consagra, en general obras de vulgarización a medio camino entre la obra propiamente literaria y el folleto populachero. Este tipo de literatura recorre por turno los "deberes de los príncipes", los de las gentes de mundo, de los maestros, de los soldados, de los artesanos, de los campesinos, de los criados, de los "pobres" y también de los esposos, de los padres de familia, de las viudas, de los estudiantes, etcétera.[60]

[58] Conocemos, por ejemplo, las dificultades que en 1686 opusieron a Fenelón, cuando trabajaba con cuatro jesuitas en Saintonge, porque "menospreciaba la invocación de los santos y las imágenes" o porque no decía el *Ave María* en sus sermones (cfr. Henk Hillenaar, *Fénelon et les Jésuites*, La Haya, Nijhoff, 1697, pp. 40-43). Fenelón tuvo que recapacitar sobre esto y escribía irónicamente a Bossuet: "Nosotros somos católicos, nos reconocen por las *Avemarías* con las que llenamos nuestras conferencias" (carta del 8 de marzo de 1686; en Bossuet, *Correspondance*, ed. Urbain Levesque, t. VII, p. 494). Esto es un indicio del papel que van a desempeñar las "marcas" visibles de una *piedad separada* de la *moral*.

[59] Cfr. M. de Certeau, "De Saint-Cyran al Jansenismo", en *Christus*, t. x, 1963, pp. 399-417, y *Las Jésuites. Jalons d'une histoire*, Beauchesne, 1974, pp. 53-110.

[60] R. Dognon, P. Collet, Cl. Fleury, J. Girard de Villethierry, etcétera, son en ese tiempo los especialistas en este tipo de literatura. Harían falta muchos estudios sobre esta materia, como el que R. Darricau dedicó a "La espiritualidad del príncipe" (en *XVIIe siécle*, núm. 62-63, 1964, pp. 3-36): hay una espiritualidad del criado, del soldado, etcétera. Sobre antecedentes más doctrinales, cfr. Luis de la Puente, *De la perfección del cristiano en todos sus estados*, 4 vol., Valladolid, 1612-1613, y Pamplona, 1616; Francisco de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Lyon, 1619; etcétera.

En esta literatura, la palabra "estado"[61] llega cargada de una tradición teológica y espiritual ya que el término designa una "disposición del alma"[62] habitual, un "grado" o un "orden" de la gracia,[63] una de las etapas o de las "vías" que se distinguen en un itinerario cristiano o místico dividido en tres,[64] cuatro,[65] cinco [66] "estados" o más. El análisis de los "estados" de oración o de los "estados" de perfección ocupa a principios del siglo XVII un lugar que nunca había tenido: una escolástica del itinerario espiritual sustituye a la de los seres y de las nociones, participa en el trabajo de una sociedad en *tránsito* que busca un *orden* nuevo. Como dice Loyseau, *estado* es "el nombre verbal del verbo *estar*"; por esto la palabra se atribuye a los oficios, porque su verdadera naturaleza es ser una cualidad permanente e inherente a la persona".[67] Esta palabra remite los cambios de la *praxis* a nociones estables. Se coloca como el intermediario entre actividades múltiples y el *ser* y la *esencia* únicos de la antigua filosofía.

Ahora bien, es muy sintomático que el orden social proporcione en lo sucesivo a la moral y a la espiritualidad cristianas el principio de su nueva organización, y que la jerarquización de los "estados" profesionales vaya adquiriendo poco a poco el papel que desempeñaba hasta entonces una jerarquía de las funciones eclesiales o de los grados espirituales.[68] El orden establecido se convierte así en la base de una nueva distribución de las mismas virtudes religiosas: la obediencia corresponde al criado; la justicia al amo, etcétera. La división social de una "situación" dentro de un conjunto indica las virtudes que deben cultivarse, pues tiene un valor de clasificación, y reemplaza, junto con el *estado*, a todo lo que representaba el *ser* en las metafísicas anteriores (*operatio sequitur esse,* se decía) es decir, un fundamento y una ordenación de las operaciones. La organización social llega a ser una especie de código fundamental

[61] Cfr. René Carpentier, art. "Deber de estado", en *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, c. 672-702; Fernand Jetté, art. "estado": *ibid.*, t. IV, c.1372-1388; etcétera y la tesis de Fernand Guillen Preckler, *"État" chez le cardinal de Bérulle*, Roma, 1974.

[62] Cfr. F. Jetté, *op. cit.*, c.1378.

[63] "Estado de naturaleza pura", "estado de inocencia", "estado de pecado", "estado de gracia", "estado de condenación", "estado pasivo", "estado de aniquilamiento", "estado de consolación", etcétera, dicen Molina, Suárez, Vázquez y otros muchos teólogos.

[64] Por ejemplo: *incipientes, proficientes, perfecti*, en Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, IIa-IIae, q.183, a. 4).

[65] En Teresa de Ávila, *Libro de la Vida...*, cap. XI.

[66] En San Buenaventura, por ejemplo: "De quinque statibus humanis", P.L. 177, c.511.

[67] *Oeuvres* de Maître Charles *Loyseau avocat en Parlement*, París, 1678, p. 4 ("Del Derecho de los oficios" libro I, cap. 1).

[68] Ciertamente, el *estado* calificaba ya, antiguamente, una situación civil: "Status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus" escribía Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* IIa-IIae, q.183, a.1c). Pero estas diferentes clases de *status* aparecían en el interior de una jerarquización religiosa más fundamental.

para las prácticas; es el lugar ("filosófico" antes de la letra) de su estabilización y de su repartición. Esta evolución es, por lo demás, paralela a aquella, que a un nivel político da forma a las iglesias según los patrones de las naciones (así tenemos el anglicanismo, el galicanismo, y bien pronto el josefismo, etcétera) y convierte a las naciones a la vez en "modelos" y herederos de las iglesias.

El acceso al sentido cristiano se encuentra ligado aquí al lugar que se ocupa y a la función que se ejerce en la sociedad. Algo más decisivo todavía para el porvenir se perfila prácticamente en estas apologías del "deber de estado" (sin que ellas se den cuenta y sin elaboración teórica): el ajuste del *sentido* (cristiano o no) al *lugar social*. Se establece de esta manera en la historia occidental, una ética enunciada en términos de divisiones sociales y de relaciones económicas. Esta articulación llegará a ser una estructura de las sociedades modernas y contemporáneas.

En relación con esta determinación de las categorías morales en función de una organización socioeconómica, "las prácticas de piedad" se presentan como una añadidura. A la primera sacudida violenta van a caer sin que lo esencial sea tocado –a no ser que hayan llegado a ser, para los cristianos acorralados en la alternativa, lo único que les quedaba.

La ética que va a organizar el sentido de la existencia alrededor de trabajos, de condiciones, y por consiguiente, de conflictos sociales, tiene aquí uno de sus puntos de emergencia. Entonces comienzan los dos siglos y medio de identificación –a su vez "burguesa", liberal, patriótica, socialista o científica– entre la *tarea* social y el *sentido* del hombre. Tal vez el "sentido de la historia" se reduce a esta combinación. Serán necesarias, a mediados del siglo XX, la extensión y el uso del tiempo libre y la racionalización socioeconómica para que se rompa esta alianza establecida desde fines del siglo XVII, para que las unidades sociales dejen de destrozar las creencias, los valores y las virtudes, y para que las significaciones, cambiadas en interrogantes, se pasen a la región donde el hombre ya se liberó del trabajo.

Del profetismo al radicalismo: la práctica de la ruptura

Se encuentra también, en el siglo XVII, un profetismo conflictivo, deliberadamente marginalista. Una fe "íntegra" defiende su capacidad de determinar los criterios de conducta que le son propios. Port-Royal es el caso más célebre. Pero las resistencias "espirituales", las "sectas", los "partidos" devotos, las "compañías" retiradas, las "asociaciones" secretas o de "pequeñas iglesias" pululan por todas partes, llevando como acompañamiento la multiplicación de eremitorios o de grupos ocultistas, Rosacruces,

etcétera.[69] En esta floración de *ecclesiolas,*[70] un elemento común supera y trasciende las diferencias entre las iglesias, este elemento distingue de las herejías o de las sectas antiguas a todas estas nuevas maneras de agruparse: en todas partes, una *práctica de la ruptura* triunfa sobre una "gnosis". Estos agrupamientos aislacionistas (apretados en islotes o extendidos en líneas paralelas) se definen no tanto por los conocimientos o por un tipo de iniciación, sino por un modo *práctico de resistencia* al medio ambiente. Para decirlo de otro modo, la identificación de la diferencia es de orden moral más bien que teológico. Por medio de las conductas se manifiesta la ruptura, y no esencialmente (como en los siglos XII o XIII) por concepciones e ideologías.

El acto de diferenciarse del mundo hace que prolifere una multitud de aspectos prácticos; se trata finalmente de lo que nos cuentan las doctrinas y no tanto de la consecuencia de una teoría. El gesto triunfa sobre el contenido. Se convierte en el signo más *seguro*. Al mismo tiempo presenta y "dice" a la creencia como conducta. El "sentido espiritual" está en lo sucesivo atado a un lenguaje de prácticas, mientras que en la Edad Media se desplazaba en un universo cosmológico de ideas y de palabras que eran cosas. La enunciación de una palabra toma la forma institucional de una oposición visible y social a otros conjuntos de comportamientos. Cambia de naturaleza cuando en lugar de *decir verdades*, pasa bajo el régimen de un trabajo de separación que tiene valor *ético*.

La mayor parte de los "espirituales" manifiestan, por lo demás, individualmente el mismo desplazamiento: así como su doctrina tiende hacia lo que Bremond llamaba justamente un "moralismo místico",[71] la escritura que ellos inauguran se caracteriza por un tratamiento *propio* del lenguaje *común*. Para los más lúcidos de entre ellos no hay más lenguaje que el del "mundo". La expresión de la experiencia espiritual consiste en hacer que el lenguaje actúe contra sí mismo. Este tipo de expresión más bien que constituir un cuerpo ideológico o lingüístico autónomo lo que hace es realizar una ruptura en el texto social. Al no poder disponer de

[69] Cfr. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, 1969 (y M. de Certeau. *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, pp. 109-115). Sobre el eremitismo, sintomático porque es la cara interna del movimiento general de escapismo que presenta una cara externa con las salidas al extranjero, y del cual es una forma extrema e individualista, cfr. los trabajos de Pierre Doyère, en particular el art. "Eremitismo", en *Dictionnaire de spiritualité*, t. VI, col. 971-982.

[70] Nombre dado a pequeñas reuniones informales de fieles, cuyo modelo fue creado por Philippe Jacob Spener (1635-1705) en Frankfurt-am-Main. Estas *ecclesiolae in ecclesia son collegia pietatis*. Tienen como característica el atravesar los límites eclesiales (y pierden por lo tanto su pertinencia "religiosa"); además se llaman a sí mismas "cristianas" y no luteranas, y reúnen a fieles de todas las confesiones. Cfr. Emmanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie in Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europaischen Denkens*, Gütersloh, Bertelsmann Verlag, t. , 1951, pp. 92 ss.

[71] *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t. v. La expresión, aplicada a Surin y a la Escuela del P. Llallemant, puede extenderse a otras muchas corrientes.

enunciados que le. sean específicos, el místico se expresa de acuerdo a una *manera* particular de *practicar* la lengua de todo el mundo, valiéndose de un modo de intervención: un *modus loquendi*.[72] Aquí, como en los movimientos de tipo marginalista, el enunciado teórico tiene la misma condición que los otros enunciados; es el material remodelado por las maneras de obrar o de hablar, las únicas que de veras importan.

Estos minoritarios y "viejos creyentes" se defienden a menudo con un "retorno a las fuentes", que es una vez más el principal punto de referencia simbólico de una práctica nueva. Ellos forman en Francia, en Inglaterra, en otras partes y hasta en Rusia, grupitos de irreductibles: camisards, jansenistas, "Underground Churches", puritanos, etcétera, sin olvidar el Raskol de Avvakum, para no hablar sino de los más conocidos. A pesar de todos sus antecedentes, podemos decir que ellos inventan la tradición de un "*radicalismo*" cristiano.[73] La fe entre ellos es una práctica, y esta "obra" no se podrá disociar en lo sucesivo de una *oposición política*. Más aún, esta fe tiende a una fundación política, cuando el exilio es pasible.[74] En esta línea, lo más determinante va a ser el compromiso de la conciencia religiosa con un comportamiento o una categoría sociopolítica.[75]

En sus principios, el movimiento jansenista, camisard, puritano y aun raskol, se distingue por la frontera de una práctica sacramental, de una forma de asamblea y de oración, de gestos litúrgicos, etcétera. Este límite social proporciona un signo al retiro fuera de la sociedad, el cual acompaña (o sustituye) al retiro "espiritual" fuera del lenguaje común. Pero lo que provoca a este retiro es precisamente lo que cambia la naturaleza de sus signos: el "mundo", al que abandonan, *socializa* los signos de ruptura y se los vuelve a atribuir. Los gestos de separación pierden, por lo tanto, su significación religiosa; son comprendidos y vividos de un modo muy diferente dentro de los "refugios" y fuera de ellos; constituyen un mensaje cada vez menos comprensible para sus destinatarios. Los retiros de los camisards, de los jansenistas o de los fieles del Raskol

[72] Cfr. M. de certeau, *L 'Absent de l' histoire*, Mame, 1973, pp. 153-167: "Historia y mística".

[73] Cfr. por ejemplo, William Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, New York, 1955; Michel Walzer, *The Revolution of the Saints*, Londres, 1965; y también Peter F. Anson, *Underground Catholicism in Scotlands, 1622-1878*, Montrose, 1970.

[74] A partir del "refugio" que los Reformados pensaban fundar en Río de Janeiro por los años de 1555-1557 y cuyas aventuras nos narra Jean de Léry (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. La Rochelle, 1578; cfr. ed. Gaffarel, 1880), la idea del exilio fundador de una Sociedad religiosa no dejó de provocar salidas hacia América durante todo el siglo XVII. Sabemos que para evitar la persecución, los señores de Port-Royal y sus amigos "pensaron en la adquisición de una propiedad en América para establecerse en ella" y que la Corte se opuso a sus proyectos (Saint-Simon *Mémoires*, Hachette, t. III, p. 533; cfr. Jean Mesnard. *Pascal et les Roannez*, Desclée De Brouwer, 1965, p. 735.

[75] Cfr. Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American people*, New Haven-London, Yale University Press, 1972, pp. 785-804, y naturalmente el clásico del movimiento: Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, New York, Macmillan, 1917.

son juzgados como actos políticos. Más aún, esta interpretación común refluye al interior de los grupos. Los mismos que afirmaban los signos religiosos, comienzan a pensarlos y a practicarlos como una resistencia sociopolítica. Se encuentran, claro está, excepciones. Así, los camisards pueden defender contra esta presión ambiente el sentido que dan a sus gestos, pero esto lo hacen no tanto porque se apoyen en relaciones religiosas internacionales, sino más bien porque encuentran fortaleza en el *secreto* de una intimidad (de la familia, del pueblo, de la célula)[76] y todo lo concentran en el *mártir*, que es la marca pública de una eliminación social (el *martirio* del testigo es, en la anti-sociedad "profética", la figura correspondiente a lo que es la *virtud* del santo en una iglesia establecida).

La organización efectiva y visible de la sociedad nos muestra que, en la mayor parte de los casos, se realiza una transformación de sentido en el interior mismo de las prácticas reformistas e impugnadoras. Parece que cambian a los vivientes en el interior de la misma concha. Así, se realiza un gran cambio del jansenismo de Port-Royal al del siglo XVIII,[77] los comienzos proféticos ceden el lugar a una oposición sociopolítica, lo cual se puede también comprobar, un poco más temprano (entre 1640 y 1644), en el puritanismo.[78] La enunciación del sentido se convierte en resistencia al poder real o a la jerarquía eclesiástica (otra forma de poder). La causa de este cambio no es tanto un laxismo o un abandono de los comportamientos "primitivos", sino más bien la inversión interna de su funcionamiento. La interpretación ambiente ha cambiado la substancia "religiosa" de los mismos signos objetivos.

Así, la "herejía" tradicional, forma social modelada sobre una verdad teológica, es cada vez menos posible. La ortodoxia en función de la cual esta forma se determinaba, será en lo sucesivo más civil que reli-

[76] Esta preservación y este ocultamiento en el secreto de los tesoros familiares son revelados, en el caso de una aldea de los Cévennes, por Henry Manen y Philippe Joutard, *Une foi enracinée La Pervenche*, La Pervenche 1972; se trata del admirable legajo de "papeles" religiosos escondidos durante tres siglos en el círculo íntimo de las familias hugonotas de La Pervenche.

[77] Cfr. Jean Orcibal, *Saint-Cyran et le Jensénisme*, Seuil, 1961, pp. 143 ss., y también los trabajos de J. Appolis, L. Ceyssens o R. Taveneaux sobre el jansenismo del siglo XVIII. Acerca de la evolución que lleva consigo una alianza *de facto* entre jansenistas y filósofos, cfr. por ejemplo, Robert Shackleton, "Jansenismo e Ilustración", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 57, 1967, pp. 1387-1397.

[78] C.H. George ha señalado claramente el cambio ocurrido, alrededor de los años 1640-1644, del pietismo puritano al puritanismo revolucionario y al radicalismo (C.H. y K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princeton, 1961, y "El Puritanismo como Historia e Historiografía", en *Past and Present*, núm. 41, 1968, pp. 77-104). Ciertamente, esta discontinuidad "misteriosa" (C.H. George) se inscribe en la continuidad de un desarrollo, como lo demuestra William M. Lamont ("El Puritanismo como Historia e Historiografía: nuevas reflexiones", en *Past and Present*, núm. 44, 1969, pp. 133-146), pero se trata de una evolución determinada por el funcionamiento de grupos religiosos en una sociedad politizada.

giosa. Esto quiere decir que, como el obrar, la herejía se socializa; nace la herejía social.

Debido a esta transformación, que se nota en un principio en las prácticas, un grupo profético podrá evitar cada vez con mayor dificultad el deslizarse hacia la defensa de una moralidad *cívica*, o hacia una existencia *oculta*, o hacia organizaciones *culturales* que pronto se convertirán en "folclóricas" y estarán muy alejadas de los verdaderos intereses de una sociedad.

4. La ética filosófica: "legalidad" y "utilidad" en el siglo XVIII

Politización o *"folclorización*" de las prácticas religiosas: en el límite, ésta es la alternativa que anuncia esta situación, aun cuando la evolución se vea frenada por la conservación de los contenidos religiosos que lleva consigo y con los que aumenta y corroe al sistema. En esta combinación de dos sistemas, la protección que el poder real concede todavía a las instituciones eclesiales desempeña también un papel importante porque al mismo tiempo acelera la politización y conserva las representaciones católicas. Nos encontramos, pues, con una gran variedad de posiciones que se van escalonando a lo largo de la mutación que se desarrolla.

Pero, desde el siglo XVII, los espíritus más lúcidos descubren la intromisión del "uso" social y del "orden" público en los comportamientos religiosos. Para muchos de ellos, ya no existe una ética propiamente cristiana. Cuando Pascal analiza el acceso a la fe, la verdad de que habla no se identifica con ninguna conducta particular ni con ningún enunciado doctrinal. En el presente, esta verdad es el punto de fuga implicado por realidades todas ellas civiles pero contradictorias; es el espacio entre dos cosas (entre dos enunciados) al cual nos remiten las combinaciones sociales de la violencia y del orden, de la legitimidad y de la ilegitimidad, de los prejuicios y de la razón; ya no tiene un lugar propio en el mundo, sino es la huella que el milagro estampa encima del martirio de los "santos": es exactamente algo fuera de lugar. Se han notado las analogías entre el pensamiento de Pascal y el de Hobbes.[79] De hecho, Pascal tiene una filosofía de la sociedad completamente política y "mundana" que le enseñaron su experiencia, el trato con Roannez,[80] etcétera. Desde este punto de vista, es más moderno y más perspicaz que sus adversarios casuistas. Va adelante de ellos cuando inscribe al creyente en una dialéctica de "usos" y de

[79] Klaus M. Kodalle, "Ataque de Pascal contra una teología politizada", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, t. XIV, 1972, pp. 68-88.

[80] Cfr. J. Mesnard, *Pascal et les Roannez, op. cit.*, pp. 311-382, acerca de la "experiencia en los negocios" que Pascal adquirió cuando estuvo al lado del Duque de Roannez, gobernador de Poitou.

conflictos de poderes, etcétera. Ya no trata de colocar de alguna manera a la fe en *alguna parte* del lenguaje, más bien la hace destacar de las *formalidades* contrarias de la *práctica* social.

En el ambiente de la Compañía del Santísimo Sacramento, René d'Argenson, embajador e intendente del rey, admitía ya la autonomía de la organización social y política. D'Argenson es un verdadero místico, y sin embargo únicamente admite como reglas para su vida pública, la fiel ejecución de las órdenes del rey y el servicio de las poblaciones que administra. Estas reglas tienen para el un valor moral, sin que les sea necesaria ninguna justificación o referencia religiosa. Menos lúcido que Pascal, sitúa la experiencia religiosa en lo "particular" (en todos los sentidos del término),[81] pero esta privatización religiosa pertenece a un orden "místico" que para él es la reproducción impalpable del orden público objetivo.[82] Condenada a un juego entre la invisibilildad de su "orden" y la marginalidad de algunos aspectos particulares (las "obras" de la Compañía del Santísimo Sacramento, el cumplimiento de los "deberes de piedad", algunas devociones privadas), la expresión de la vida cristiana se disocia de las prácticas civiles.

Una razón que implanta su folclor

Este tipo de combinación nos da testimonio de una organización que se generaliza en el siglo XVIII. Podemos decir que la reflexión de las Luces exhuma sus postulados y saca las consecuencias teóricas. Ya no se trata de la forma batalladora que toma la politización de la moral entre los apologistas de la "razón de Estado" en tiempos de Richelieu. Sin embargo, el lugar sigue siendo el mismo: una "razón" política de prácticas articuladas entre ellas. Pero a este lugar no solamente lo esbozan los juristas o los clientes del rey; él mismo se construye durante los años decisivos de 1660-1680. El Estado se convierte en el centro poderoso de la administración nacional, la gran empresa de racionalización económica, financiera y estadística; "pertenece casi todo entero al dominio de lo querido, de lo deliberado": es el arca de la nueva alianza entre la razón (el *Logos*) y el *hacer* (las prácticas que hacen la historia). El siglo XVIII es "por excelencia el siglo de la política, el siglo del Estado".[83] Federico II es su modelo, como Luis XIV lo fue para el siglo XVII.

Esta *razón* está ligada al *poder* de organizar las *prácticas*. Distingue dentro de sí, como campo de sus conquistas, el inmenso espacio de las "creencias" irracionales y la extensión inerte de esa Naturaleza que se ofrece a la posesión de los que conocerán sus leyes hasta ahora silenciosas. Las expresiones carentes de esta capacidad de actuación no merecen más el nombre de discurso, puesto que se disocian de los "asuntos". Un sector *pasivo* del lenguaje va a caer en el lado donde las opiniones, las ideologías y las supersticiones se encuentran reunidas, formando una masa aislada de la política y de la ciencia (dos dominios unidos indisolublemente, a pesar de las fricciones, por el matrimonio de la racionalidad y de la eficacia). Evidentemente, las expresiones religiosas son el elemento más importante de este sector inerte (este lugar será ocupado más tarde por el folclor o la literatura popular). La sociedad ilustrada se esfuerza, en el siglo XVIII, en convertirlas en algo rentable, es decir, intenta introducirlas en su "orden". Establece así, como *objeto* de una política o de un saber a estas expresiones, a las que constituye como *otras* en lo referente a la organización racional del poder, o lo que es lo mismo, en lo referente al poder adquirido gracias a la racionalización de las prácticas. Se abre así un abismo entre la razón y su "resto" —o entre los discursos del *hacer* y la masa más o menos explotable de los *decires* sin "fuerza", lo que ya Maquiavelo llamaba, a propósito de los discursos religiosos, palabras sin *virtú*.[84]

A este abismo se añade otro que no le es idéntico: el que separa las masas *populares* de una *élite* noble y burguesa. Los Grandes no son los únicos que "razonan" acerca de los negocios: en Francia, aun cuando están más limitados por la nobleza que en los países vecinos,[85] comerciantes, banqueros, funcionarios, notables, etcétera, participan de esta razón, ambiciosa y calculadora que hace de los números y de las escrituras el arma de sus conquistas. El poder de administrar y de producir es el lugar del que hablan los teóricos. "La afirmación central de las Luces es la afirmación de la legalidad y de la inteligibilidad".[86] Pero, ¿quién sostiene esta afirmación? ¿De dónde proviene? De una burguesía que se atribuye la exclusiva de ser la "civilización" al distinguirse de un pueblo supersticioso y todavía salvaje,

[81] Lo *particular* se distingue a la vez de lo *público* y de lo *general*, es decir la *política* y de la *razón*. A propósito de la ruptura (que llega hasta la religión) entre la moral privada y la moral política, el autor del *Catholique d'État*, escribía: "La Justicia de los Reinos es diferente de la Justicia que se ejercita entre particulares" (cit. en E. Thuau, *La Raison d'État..., op. cit.*, p. 174).

[82] Cfr. M. de Certeau, "Política y mística, René d'Argenson (1596- 1651)", en *Aevue d'Ascétique et de Mystique*, t. XXXIX, 1963, pp. 45-92.

[83] Pierre Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud, 1971, p. 217, cita a S. Moscovici.

[84] Sin duda debemos encomendar a una voluntad ("discursiva") que quiera *tratar* esta masa de lenguaje y *racionalizar* esta inmensa inercia lingüística, todos los trabajos sobre los dialectos, las lenguas "salvajes" o naturales y todo el folclor de la segunda mitad del siglo XVIII. Tendríamos con eso un equivalente de lo que será, en el siglo XIX, la explotación de los "recursos" inertes de la naturaleza. Cfr. por ejemplo, M. de Certeau, D. Julia y J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolation et les patois (1790-1794)*, Gallimard, 1975.

[85] Cfr. P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières op. cit.*, pp. 194-203.

[86] *Ibid.*, p. 289.

de ciudades convertidas en centros y en puntos de partida de cruzadas que van a los "desiertos" del mundo rural. Se produce una dispersión urbana hacia el campo y hacia el Este.[87] La "cultura" se elabora donde se construye el poder de *hacer* la historia, cultura que se opone a las regiones sociales establecidas por ella misma dentro de la inercia de una especie de "naturaleza" original, pasiva e insondable.

Según este movimiento, la religión, todavía recibida masivamente, se divide. Donde tiene participación en las prácticas del poder, ratifica una razón a la que ya no define y que invierte poco a poco sus propios principios. Por otra parte, cae del lado de las lenguas *no operativas* y de las masas *populares*. Ciertamente, esta localización fue preparada por la misma Iglesia, que no dejó de trabajar durante un siglo, en un "retorno" al pueblo (misiones populares, educación primaria, literatura de devoción, etcétera) en el momento en que perdía a las élites que surgían. Las consecuencias van a ser numerosas y no las podemos reducir a problemas sociales. En particular, por haberse construido dentro de una relación con un otro "salvaje", la cultura establece un lenguaje doble: el primero, admisible, productor, provisto de una razón "ilustrada" que organiza una *axiomática de la utilidad social*; el segundo, propio de las creencias ya no confesadas pero todavía presentes, y que al ser negadas en el presente, toman la figura de un origen oscuro, de un pasado "oscurantista" de los sistemas que las han sustituido. Este conjunto de "fábulas" es un inmenso conglomerado de signos que nos remiten al pueblo, base de la nación. Es una "lengua desconocida" que lleva en sí misma el secreto del que habla la razón. No es solamente un espacio que hay que ocupar para plantar ahí la "cultura"; esta lengua también nos afirma, pero en términos inadmisibles, la verdad a la que tienden las categorías "filosóficas" de "bien común", de "utilidad pública", de universalidad, etcétera. Es el apólogo de la realidad. Esta lengua que debemos descifrar es el folclor de algo esencial. Así, a partir de mediados del siglo XVIII, se forma una combinación durable —casi estructural durante cien años por lo menos— entre un fondo "popular" que debemos descifrar y una racionalidad científica cuyo contenido efectivo está colocado fuera de ella. La razón tiene su propio tesoro escondido en el *pueblo* e inscrito en la historia. Ella lo transforma, pero al recibirlo de quien la precede. Un flujo popular sube, de donde viene todo; finalmente, al considerarse como el punto más avanzado de este flujo, la ciencia ilustrada confiesa también que no es sino su metáfora.

A este secreto oculto en la intimidad oscura de la lengua vulgar, una literatura antropológica trata de descubrirlo, ya que no de exhumarlo. Esta literatura hace vacilar la relación entre la *razón* y la *fabulación*, y

[87] Cfr. el hermoso mapa de P. Chaunu (*op. cit.*, p. 64) sobre esta *conquista* urbana a través de Europa y hacia el Este.

lleva consigo un "distanciamiento" [88] respecto al lenguaje culto, como si al acertar perdiera la presencia de lo que señala, como si instituyera su propio secreto al constituir al objeto indígena.

La novela y el tratado filosófico nos muestran los juegos de máscaras por medio de los cuales una élite sitúa al sentido *en retirada*, en una no-legibilidad, en una fuente perdida, "fábula" y música.

Ambivalencia de la "utilidad"

La evolución que convierte a la religión popular en el objeto de una antropología ilustrada se presenta primero como una selección que pretende extraer de las creencias y de las prácticas religiosas todo lo que puede admitirse bajo el título de una razón social. Este trabajo se prosigue desde hace mucho tiempo. Una de sus formas esenciales consiste en "aislar" de la religión una axiomática, como la física se dará como objetivo el aislar los cuerpos "propios" en el material recibido.

Desde 1624, Lord Herbert of Cherbury planteaba como principio que la *virtud* es lo esencial del culto.[89] En 1678, Joseph Clanvil opone a la dispersión histórica de las creencias la necesidad de extraer de ellas algunas reglas sencillas para la práctica: "Religion consists not in knowing many things, but in practising the few plain things that we know".[90] Nos encontramos aquí con un trabajo de traducción que tiende a una transformación del lenguaje religioso en lenguaje social. Se trata de instaurar una legalidad apoyada en las prácticas efectivas. El análisis *crítico* de la religión tiene desde entonces por sentido el ser una tarea *ética*. Explicar la religión, discernir las leyes que vuelven comprensibles a tantas formaciones religiosas inconexas, es explicitar lo que puede y debe conducir las opciones de la sociedad que se construye.

Montesquieu nos indica el método de esta hermenéutica (en el fondo, tradicional desde hace un siglo), cuando escribe: "Todas las religiones contienen principios útiles a la sociedad".[91] Esta regla tiene una significación científica y un alcance moral, ya que nos indica lo que la élite quiere hacer de las religiones: cambiarlas en *utilidad* social. La puesta al día de

[88] Es decir, una interpretación "distanciada", como lo haría un etnólogo ante una lengua extranjera. Cfr. al respecto el notable estudio de Claude Labrosse, "Relato novelesco y encuesta antropológica", en *Roman et lumières au XVIIIe siècle*, Ed. Sociales, 1970, pp. 73-87; y también Henri Coulet, "El distanciamiento en la novela y el cuento filosófico", *ibid.*, pp. 438-447.

[89] Edward Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 1624: se trata de la tercera de cinco "notitiae communes circa religionem" que presenta en su último capítulo, dedicado a deducir de las *particularidades* religiosas algunos valores *comunes*. Repite este tema en su *Religio Laici*, 1645.

[90] Joseph Glanvil, *An Essay concerning Preaching*, London, 1678, p. 33.

[91] Montesquieu, *Lettres persanes*, carta 86.

una normalidad que se encuentra en la multiplicidad de los hechos observados permite explicitar las reglas de acción relativas a esta "sociedad" que sustituye a la Iglesia en el papel de ser. el lugar del sentido, el cuerpo de lo absoluto y también una clericatura de la razón.

Con la urbanización que se acelera y el comercio, una "moralidad de mercaderes" se establece, ligada al desarrollo del capitalismo. Los tratados de moral la celebran,[92] y no podemos disociarlos del proceso que lleva consigo este discurso: la recuperación de la ascensión de la burguesía después del freno que marcó, durante la segunda mitad del siglo XVII, el "fortalecimiento de las estructuras aristocráticas de una sociedad de orden".[93] Aun las imágenes de la literatura espiritual nos hablan de prácticas burguesas: los símbolos o las comparaciones que utiliza ya no los saca principalmente de los elementos naturales (agua, fuego, etcétera) como en el siglo XVI, o de la vida civil y técnica, como durante el último tercio del siglo XVII, sino del comercio.

Se impone el reinado de lo *útil*. Pronto Hegel caracterizará la verdad de la Aufklärung por la utilidad (Nützlichkeit). Así pues, escribe en 1807: "como todo es útil al hombre, el hombre también es útil al hombre, y su destino también es hacer de sí mismo un miembro de la tropa útil a la comunidad, que puede servir para todo... Utiliza a los demás y ellos lo utilizan".[94] En lo referente a las creencias y a las prácticas religiosas, se las juzga según el criterio adoptado por Morelly, a saber, según lo que ellas producen en los pueblos:[95] su *efecto* social, nefasto o benéfico, permite hacer la selección entre las "supersticiones" y los "principios útiles". Esta hermenéutica es, para colmo, capaz de explicar la aparición de los hechos religiosos por leyes generales (el clima, el temperamento, el tipo de sociedad), pero sigue siendo una operación, sigue marcada por el principio de donde saca su fuerza. La *razón* que organiza una *práctica* de la sociedad sobre ella misma supone siempre que su verdad y su "esencia" están enterradas en lo "vulgar", y por consiguiente son extrañas a la misma razón. Pase lo que pase con sus éxitos, el método se refiere a un fondo que siempre queda extrínseco. Esta razón práctica es *para otro* —toma una forma "civilizadora" y "pedagógica"—, del mismo modo, el otro popular

[92] Cfr. Jean Ehrard, *L'idée de nature en France pendant la première moitié du XVIIIe siècle*, Sevpen, 1963, pp. 382 ss., y también Joseph Lecler, "Liberalismo económico y libre-pensamiento en el siglo XVIII", en *Études*, 5 de marzo de 1937, pp. 624-645.

[93] P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe classique*, París, 1966, p. 352.

[94] G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hippolyte, Aubiert, t. II, pp. 112-114: "La utilidad como concepto fundamental de la Aufklärung". Cfr. Guy Besse, "Filosofía, Apologética, Utilitarismo", en *Dixhuitième siècle*, núm. 2, 1970, pp. 131-146. Sobre el mismo tema, Michel Foucault, *Les Mots et les Choses, Gallimard*, 1966, pp. 209-214.

[95] Morelly, *Code de la Nature* (1755), 3a. parte: el capítulo sobre los "Defectos particulares de la moral vulgar" se refiere a los efectos de la idea de Dios. Reed. G. Chinard, París, 1950, pp. 239 ss.

es para ella, y está destinado a reunirse con la burguesía ilustrada. Cada uno de estos términos sólo tiene verdad en su otro.

La legalidad de las Luces, sistema particular en el conjunto del siglo XVIII francés, implica una contradicción interna que hace que a la vez se *anticipe* a las masas, a las que domina pero que le siguen siendo extrañas, y *espere* que la esencia oculta del pueblo se revele en una sociedad "transparente" —como lo quiere el gran mito contemporáneo creado por Rousseau [96] o la experiencia revolucionaria. La educación en particular, cruzada del siglo XVIII, es muy trabajada por esta ambivalencia insuperable. Ciertamente la educación coloniza, pero es también una búsqueda escatológica; *espera que vengan* la confirmación y la efectividad de lo mismo que ha enunciado. El pueblo ignorante, el niño, el salvaje, y también el enfermo y el loco —dioses enigmáticos de una sociedad que cree haberlos expulsado— conservan en los repliegues de su lenguaje la verificación de la razón que les impone su ley. La labor educadora va a perfeccionar sus métodos sin cesar y a extender el campo de sus progresos para superar la ruptura que la mantiene fuera de su verdad y la hace depender de lo mismo que combate. Pero esta ruptura es en realidad constitutiva; no la podríamos suprimir sin que se derrumbe la razón que se ha definido al plantearla. De acuerdo con los modos antitéticos pero homólogos de la dominación o de la seducción, la racionalidad de las Luces mantiene con su otro una relación necesaria.

A partir del momento en que se vuelve impensable una fe tautológica que acredita a los signos para que sean la presencia de la verdad que designan, la "cultura" parece condenada a repetir la ley que la impulsa a multiplicar prácticas que siempre se refieren a lo que le falta. En lo sucesivo, la verdad ya no se encuentra en los signos. La razón encuentra en su otro, fuera de ella misma, algo que la hace *producir* indefinidamente: economías de las necesidades. Expansiones científicas, estrategias escolares, democratizaciones jacobinas y colonizaciones civilizadoras, se arraigan en una cultura elitista indisolublemente ligada a su contrario.

¿Formalidades cristianas de las prácticas filosóficas?

La ética no puede apoyarse sobre sus objetos ya que éstos le indican a la razón la exterioridad de su verdad, más bien toma como fundamentos a sus propios postulados. Del *conatus* espinozista al "imperativo categórico" kantiano —en los dos extremos del siglo—, muchas filosofías apoyan la racionalidad de las prácticas sobre un principio del obrar —sobre un *querer*

[96] Cfr. el gran estudio de Jean Starobinski, *J. J. Rouseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971.

hacer o un *deber hacer* que organiza la construcción de la razón. Pase lo que pase con las formas que toma este postulado dinámico, es preciso notar que su elucidación (Aufklärung) implica cada vez la doble referencia a la cultura que "se hace" (la de las Luces) y a la situación que es un "hecho" (todavía religioso). La operación nos. remite a su arraigo en un *querer saber* o en un *querer hacer*, pero también en una coyuntura general que la condiciona. Si distinguimos estos dos elementos, veríamos, por una parte, la experiencia que engendra una nueva filosofía del hombre, y por otra parte, el objeto de una reinterpretación que cambia la religión en pasado. De hecho las dos empresas no se distinguen tan fácilmente, porque el *trabajo* económico, político o científico es el que permite tomar distancias con respecto a la religión y constituirla en un lugar "otro" (que va a ser, por ejemplo, el de la historia o el de la etnología). A su vez, este distanciamiento en lo referente a los *contenidos* religiosos trabaja como si él volviera posible una transposición que mantuviera a las *formalidades* religiosas, pero según un "régimen" filosófico. Así nace una "religión civil", como lo dice justamente Rousseau en el *Contrato Social* (IV, 8). La exégesis que destierra la literalidad de la religión y la envía a un pasado o a lo "vulgar", permite un nuevo funcionamiento de las estructuras hasta entonces características del cristianismo, pues al verse deslastradas de sus contenidos ideológicos o prácticos, pueden ser reinterpretadas —como un residuo— en el lenguaje de la "política", de la "conciencia" o del "progreso". Estos contenidos se convierten en el *objeto* de las ciencias religiosas que comienzan a desarrollarse en este período,[97] mientras que el "sujeto" de la ciencia se organiza todavía según las formalidades propias de las diversas figuras históricas de la experiencia cristiana moderna.

Por este mismo hecho, sería sin duda inexacto pensar todavía en estas formalidades como "religiosas", puesto que precisamente han dejado de serlo, y en cierto sentido se podría considerar el tiempo de su "cumplimiento" religioso como un momento en la historia de dichas formas culturales. En todos los estudios que le son consagrados, la religión presenta, desde el siglo XVIII, cierta ambigüedad en su objeto; por ejemplo, su pasado es explicado por la sociología, la cual fue organizada por este mismo pasado, y tenido como la explicación de la misma sociología que lo ha sustituido. Hablando más generalmente, toda sociedad nacida y salida de un universo religioso (¿existen acaso otros tipos de sociedad?) debe enfrentarse con la relación que mantiene con su arqueología.

Este problema está inscrito en la cultura presente, debido a que las estructuras religiosas se despegaron de los contenidos religiosos al organizar las conductas racionales. Desde este punto de vista, estudiar la

[97] Cfr. en particular G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, 1972, pp. 143-239, "La aparición de las ciencias religiosas".

religión en nuestros días quiere decir pensar en aquello en que se *han convertido* sus contenidos en nuestras sociedades (en "fenómenos" religiosos), tomando como criterio aquello en que se *han convertido* sus formalidades dentro de nuestra práctica científica.[98]

El siglo XVIII presenta en todo caso este transporte de las estructuras religiosas a los discursos filosóficos. Es la recíproca del proceso que, ya lo vimos, cambia las manifestaciones religiosas de acuerdo con las formalidades políticas. Dicho de otro modo, parece que la práctica "ilustrada" se organiza según formalidades que *fueron* religiosas antes de volver a ser tomadas como postulados de una moral. Lo que esta moral produce obedece todavía a los principios de lo que está reemplazando. Esto ocurre con tres grandes etapas de la ética, que pueden designarse según la referencia preferida: lo político, la conciencia, el progreso. Estos momentos nos remiten a experiencias históricas del cristianismo y llevan en sí la marca de figuras religiosas con las cuales forjan una arqueología, ya sea una eclesiología, ya una espiritualidad o un pietismo, ya sea un mesianismo del pueblo elegido por Dios para una misión universal.

1) Nacida del enorme esfuerzo que permitió al siglo XVIII la creación de naciones y el paso de la cristiandad a la Europa moderna,[99] una ética *política* domina en un principio. Esta otorga al Estado el papel que había sido hasta entonces reclamado por la Iglesia, el de ser el mediador social de la salvación común –el sacramento de lo absoluto. Se trata de una eclesiología católica, pero encargada a un Estado que jerarquiza los órdenes sociales, da origen a las liturgias de su poder, distribuye las gracias y racionaliza los intereses particulares. En teoría el discurso universal sigue siendo político cuando la ley austera del bien común y del desarrollo máximo sustituye a sus simbolismos realistas. El imperativo de la razón de Estado dirige a la vez la crítica de las prohibiciones cristianas y las nuevas prescripciones. Por ejemplo, en Morelly,[100] en Diderot, [101] y en otros muchos, la libertad sexual tiene como fin y como criterio la reproducción; no el amor, sino el "crecimiento"

[98] Deberíamos citar los numerosos trabajos de A. Koyré, C. Canguilhem, A. Kojève, etcétera, sobre lo que el mismo Kojève llama "el origen cristiano de la ciencia moderna"(en *Mélanges Alexandre Koyré*, Hermann, 1964, t. II, pp.
295-306).

[99] Cfr. Alphonse Dupront, *Europe et Chrétienté dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, curso de la Sorbona, mimeografiado, París, 1957.

[100] Morelly, *Code de la nature* (1755), París, 1950, 4a. parte, pp. 310-313, acerca de las "Leyes conyugales que impedirán todo desenfreno".

[101] La utopía política presentada por Diderot en 1772-1773 en su *Supplément* (sobre todo en la "Conversación entre el capellán y d'Orou") au *Voyage autour du monde* de Bougainville (1771) ordena las relaciones sexuales en función de un "aumento de fortuna" y de "fuerza para la nación". Se trata ante todo de producir "niños hermosos" y de "hacer" lo más posible: una "Venus fecunda", y no tanto "galante", está al servicio de la "utilidad pública".

demográfico, que, en la perspectiva "poblacionista" de los economistas de aquel tiempo, constituye la fuerza y la riqueza de una nación.

Un *querer hacer al Estado* fundamenta la racionalización de las prácticas, y podríamos, desde este punto de vista, comparar a los nuevos teólogos del siglo XVIII, con aquellos que tenían la voluntad misionera de "establecer la Iglesia" reorganizando, normalizando y extendiendo las conductas cristianas. "Necesitaríamos misioneros de la razón en Europa", decía ya Leibniz en 1709. Pero esta "misión" de las Luces se desarrolla en otro nivel, sigue otras cruzadas. Combinando las nociones claves del siglo, apoya *leyes* científicas sobre *energías*, que en una dinámica inminente, deben ponerse al servicio de una *utilidad* pública con el fin de una creación colectiva.

2) El recurso a la *conciencia* se origina más bien en el liberalismo económico y en un "individualismo burgués". Pero este es el lugar que se habían reservado los reformados, al cual la "palabra" que no puede introducirse en el discurso, había marcado y dejado vacío.[102] En lugar de la referencia al cristianismo relosiológico, aparece aquí la experiencia de los "cristianos sin Iglesia",[103] que rechazan las mediaciones del cuerpo o del lenguaje eclesiásticos, localizadas en lo sucesivo dentro de un orden político. En lo más cercano a esta ética, hay siempre una tradición espiritual: la "luz interior" (*The light within*) de los Cuáqueros; la verdad que habla en el fondo del "corazón"—en Wesley, en los *Revivals* nórdicos o en la *Aufklärung* mística del Este europeo (Swedenborg, Franke, etcétera). Allí mismo, en el extremo oriental de la Europa occidental, al fin del siglo, Kant será el gran testigo religioso de la conciencia moral a la que remite el conocimiento científico. Pero, difiriendo de la mayor parte de las espiritualidades, esta conciencia no es una gnosis, es decir otro conocimiento (como el magnetismo en Mesmer se convierte en un lugar común a la mística y a la ciencia). Tomando una categoría muy al gusto de Levinas, la "subjetividad" sigue siendo aquí algo irreductible y una condición de posibilidad en lo que respecta a la legalidad política o científica.

Para Rousseau, "el principio inmediato de la conciencia, independiente de la misma razón",[104] es un "instinto moral", llamado también

[102] Me refiero aquí a la no-discursividad de la Palabra salvadora, a la "teología de la cruz" de la Reforma. No se trata, pues, de la tesis de Max Weber sobre la unión del capitalismo moderno con el trascendentalismo protestante en los siglos XVII y XVIII, tesis por lo demás muy criticada por Kurt Samuelsson (*Religion and Economic Action*, trad. del sueco, Londres, Heinemann, 1961); cfr. Robert W. Green (ed.), *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and its Critics*, Boston, Heath, 1959, y P. Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwébérienne*, A. Colin, 1970.

[103] Cfr. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lieu confessionel au XVII^e siècle* (Varsovia, 1965), Gallimard, 1969. Cfr. nota 69.

[104] J.J. Rousseau, Carta a M. d'Offreville, 4 de octubre de 1761, en *Correspondance générale*, t. IV, pp. 223-224.

"instinto divino" y pensado como un "instinto natural". Para este instinto, la práctica y no la creencia,[105] es el camino a través del cual "el amor a uno mismo" encuentra su cumplimiento en la felicidad,[106] si es que alguna vez el hombre "entra en sí mismo": en él sobrevive la "bondad natural" de los hombres a la que la sociabilidad altera, porque "el mal es exterior, es la pasión del exterior".[107] ¿Cómo no dejar de reconocer en todo esto la organización de una espiritualidad? Pero debido al recurso, al poder que tiene el hombre de "cambiarse" y de construir su felicidad, Rousseau borra la falta original (¿no se encuentra esto mismo en los místicos modernos?) siendo así que éste es el punto neurálgico de las teologías de la gracia en los siglos XVII y XVIII. La formalidad de la práctica religiosa se desliza hacia otro terreno. Como se lo decía justamente Lefranc de Pompignan, Rousseau "razona acerca de la virtud como los paganos, que no creían que hubiera que pedírsela a Dios".[108] Pero él viene del cristianismo. La espiritualidad se cambia en la moral de una autogénesis —caso típico de una forma mantenida, pero dentro de un régimen que la ha vaciado de su sentido original.

3) La metamorfosis del cristianismo en ética, y más ampliamente, en cultura, se encuentra al fin bajo el signo del *progreso*. Ciertamente, la aparición de esta problemática esencial para el último período del siglo XVIII es el resultado de dificultades y de experiencias estrictamente anteriores . Así la imposibilidad de conducir la realidad *social* hacia una coherencia estructural, o de identificar el lenguaje con una lógica nos lleva a considerar a la razón como la historia de un progreso, es decir a clasificar los fenómenos observados a lo largo de la línea de un desarrollo de la razón. La fecha se convierte en el medio para encontrar un orden, puesto que la excepción puede acomodarse entre las resistencias y los prejuicios antiguos. Además, el influjo del "medio ambiente" sobre los individuos se considera dentro de la perspectiva de una producción. La "costumbre" no es solamente un hecho, es un instrumento de trabajo: una sociedad adquiere gracias a ella el poder de "perfeccionarse" indefinidamente, de actuar dentro de sí misma, de modificar su naturaleza, de construirse. De la "costumbre" se pasa a la *Educación*: hacia el fin del siglo, este "mito" da a la *civilización* la apariencia de una conquista[109] que

[105] Rousseau escribía a Mons. de Beaumont: "Pienso que lo esencial de la religión está en la práctica; no basta ser hombre de bien, misericordioso, humano, caritativo, pero si uno lo es verdaderamente, cree lo suficiente para salvarse".

[106] Cfr. Robert Dérathé, "las relaciones entre la moral y la religión en Jean-Jacques Rousseau", en *Revue philosophique*, t. CXXXIX, 1949, pp. 143-173.

[107] Jean Starobinski, *J.J. Rousseau. La Transparence et l'obstacle*, *op. cit.*, p. 33.

[108] Cfr. Ernest Cassirer, "El Problema: Jean-Jacques Rousseau", en Archiv für Geschichte der Philosophie, t. XLI, 1932, pp. 177-213 y 479-513, R. Dérathé, "Jean-Jacques Rousseau y el cristianismo", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. LIII,1948, pp. 379-414, quien cita, p. 414, la expresión de Lefranc de Pompignan.

[109] Cfr. el hermoso capítulo de J. Ehrard. *op. cit.*, pp. 753-767: "Nacimiento de un mito: la Educación".

une a la razón con la capacidad de transformar al hombre por medio de la difusión de las Luces, y que señala un valor moral a toda acción que trabaja para el progreso.

Mesianismo, evangelismo, cruzada: estas estructuras cristianas se reconocen en la empresa que asocia su predicación con las Luces, el poder de cambiar la naturaleza con su misión civilizadora y la significación de ser y de hacer la verdad histórica con su labor de conversión. Hegel será el teólogo de esta evolución del Espíritu. Pero este nuevo evangelismo invierte el principio de una Providencia que se manifiesta en la conversión del hombre. Es una misión, pero exclusiva de una élite que recibe de ella misma el privilegio y la potencia que ya no recibe más de lo alto.

Paradójicamente, será preciso que las Luces se conviertan en un riesgo y una faena, que pierdan la certeza de una revelación pasada, que dependan de lo que produce ya y de lo que promete el trabajo de la cultura —será preciso, en fin, que la razón se vea ligada a la exterioridad de su porvenir, para que se manifieste en su pureza algún funcionamiento del cristianismo. Separado de la certeza que lo controlaba al fundarlo, el mecanismo "evangelista" y misionero se exacerba. Llega a ser, para él mismo, su propia esencia. Ya no se mide sino por los *límites* a los que llega, y no por la *verdad* que lleva consigo. La *des-cristianización* revela, *en su formalidad, a la práctica cristiana* que en lo sucesivo se halla fuera de la órbita del *Logos* que la verificaba. Desde este punto de vista es también elucidación *-Aufklärung*. Ella "traiciona" al cristianismo en un doble sentido del término: lo abandona y al mismo tiempo lo revela. Una reinterpretación social del cristianismo comienza así, la cual se reflejará en los medios cristianos: desarrollará las prácticas misioneras vueltas hacia "el otro" como hacia el testigo futuro de una verdad incierta en su interior; provocará más tarde la reproducción de la ética del progreso bajo la forma de una teología de la historia, etcétera.

Dejando a un lado los acontecimientos ulteriores propios de las iglesias, la sociedad elitista que deduce de las creencias religiosas un funcionamiento de las prácticas cristianas y que toma como ética, durante algún tiempo, el progreso indefinido de sus prácticas racionalizadas, va a encontrar de nuevo, juntamente con la Revolución, a un dios escondido. Lo "salvaje" o lo "vulgar" no eran sino el presentimiento. El dios será el *pueblo*: revelado por el acontecimiento revolucionario que anuncia su poder presente como un origen; a la vez control y objeto de una élite intelectual que poco a poco se va democratizando; considerado en fin como la verdad de la historia —una verdad que ha estado siempre ahí pero que todavía no habla, *in-fans*. Feuerbach describirá muy bien lo que pasó: "En la práctica, el hombre ha reemplazado al cristiano" [110]

[110] Entre la religión y la "filosofía radicalmente nueva", hay, según Feuerbach, un *reemplazo*, es

—pero un hombre desgarrado, cortado en dos por la distinción que separa a los ministros de la historia, del pueblo al que deben evangelizar, o a las "masas", de una clericatura burguesa.

5. Las leyes propias del grupo religioso: reducción al silencio y administración cultual

En la medida en que la organización práctica del cristianismo se "socializa" al despojarse de las creencias, ¿qué le queda a los grupos cristianos? Contenidos ideológicos —un discurso— y prácticas especificas —un culto. Por lo menos esto se observa en el medio eclesiástico, que está formado, entre los creyentes, por un grupo de clérigos. Este grupo se encuentra precisamente sobre el terreno donde se lleva a cabo el desplazamiento que acaba de indicarse. Se concentra, para defenderse al salvarlos, sobre un lenguaje y sobre ritos que quedaron como puntos de referencia objetivamente cristianos al marginarse las estructuras prácticas del cristianismo. Esquematizando el proceso antes de matizarlo, digamos que este endurecimiento va a engendrar simultáneamente el silencio en lo que se refiere a las convicciones efectivas, y *la actitud de funcionario* en lo que se refiere a la "administración" de los ritos. La experiencia íntima de la fe ya no puede expresarse en un lenguaje dedicado a una operación defensiva y que se ha convertido en muralla verbal de una ciudad silenciosa. Las prácticas cultuales pierden también su alcance simbólico al no poder apoyarse en prácticas sociales. Todos los análisis sobre el clero del siglo XVIII nos muestran este ocultamiento de lo vivido bajo la proliferación de medidas administrativas que tratan de proteger o de difundir un discurso y gestos patentados.

Sin embargo, los clérigos no son todos los creyentes, aunque repose sobre ellos cada vez más, desde hace un siglo, el cargo de representar a la Iglesia. Junto a este "refugio" clerical —reducción y miniaturización de la Iglesia en el teatro sacerdotal—, están las multitudes cristianas. ¿Es acaso seguro que vamos a encontrar en ellas la dicotomía entre creencias y técnicas civiles o científicas, siendo así que *a esta ruptura la engendra la capacidad de producir,* característica de la categoría

decir una homologia de estructuras e inversión de sentidos: "La incredulidad ha reemplazado a la fe, la razón a la Biblia, la politica a la religión y a la Iglesia; la tierra ha reemplazado al cielo, el trabajo a la oración, la miseria material al Infierno", etcétera. Añade en seguida: "Debemos volver a ser *religiosos*, es necesario que la *política* se convierta en nuestra religión". "De todo esto se sigue el Estado, y precisamente la creencia en el hombre como Dios del hombre, es lo que explica subjetivamente el origen del Estado... el Estado es el Dios de los hombres, por eso exige con todo derecho el predicado divino de "Majestad". Nos hemos dado cuenta de lo que constituye el principio y el lazo inconsciente del Estado: el ateísmo práctico (Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, PUF, 1960, pp. 99/102).

social que tiene el poder de racionalizar las prácticas, y que al convertirse en la única capaz *de hacer* la cultura, deja en el margen de su actividad las representaciones asociadas con un mundo recibido y con verdades aceptadas? ¿Podemos acaso suponer que la población francesa fue completamente modelada por lo que una élite quiso que fuera?

Dos prácticas del lenguaje

Las encuestas sobre la "literatura popular" o sobre la iconografía religiosa nos prohíben suponer este modo de alinearse. Es verdad que estas encuestas se refieren de hecho a fabricantes de almanaques, folletos o imágenes "populares" (es decir, a clérigos o artistas especializados en ese género, y no a sus lectores).[111] Para colmo, esta imaginería da testimonio de una expresión particularmente conservadora, donde las temáticas y las estructuras culturales, al mantenerse a menudo a pesar de la evolución ambiental, no son muy buenas pruebas del cambio.

Según dichos estudios, la devoción a las almas del purgatorio, por ejemplo, continúa difundiéndose en la iconografía de las iglesias provenzales del siglo XVIII. Ahí observamos, sin embargo, que "el purgatorio se suaviza": la imagen ilustra no tanto el juicio de Dios sino la "liberación" de las almas.[112] La idea de la felicidad se impone ahí como en todas partes durante el siglo de las Luces.[113] Pero este indicio, conforme en esto a muchos otros[114] nos plantea una cuestión más amplia, en la medida en que nos muestra que la idea de felicidad se insinúa *en el interior de los símbolos* colectivos tradicionales, a los que altera *desde adentro*, sin dar lugar a un tipo de expresión que le sea propio. Hay una perversión interna del lenguaje, y no creación de una formalidad nueva. Nos encontramos más cerca de la herejía medioeval que del discurso ético o científico moderno: un cambio se formula en los mismos términos y según la modalidad de un cuerpo constituido; cambio que no reestructura los símbolos colectivos ni les impone una organización diferente. El movimiento de un grupo se *inscribe* en este repertorio, pero no lo pone en tela de juicio, traza solamente variantes que se refieren a una estructura estable. Nos quedamos

[111] Cfr. por ejemplo, M. de Certeau, *La Culture au pluriel*, 10/18, 1974, pp. 55-94: "La belleza del muerto. El concepto de cultura popular".
[112] Gaby y Michel Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-de-là en Provence*, A. Colin, "Cahiers des Annales", XXIX, 1970, pp. 37-42. Cfr. también V.L. Tapié, J.P. Le Flem, A. Pardailhé-Galabrun, *Retables baroques de Bretagne*, PUF, 1972, obra que permite captar los movimientos de la mentalidad religiosa a través de sus representaciones iconográficas.
[113] Cfr. Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur dans la littétature et la pensée française du XVIIIe siècle*, A. Colin, 1960.
[114] Cfr. *infra*, p. 200, en particular, a propósito de los almanaques populares y de la Biblioteca Azul.

en el orden de la expresión. Lo que "se produce" apunta y *se dice en el lenguaje*, sin que llegue a *hacerse un lenguaje* con el fin de "producir" acontecimientos (lo cual es propio del discurso científico desde el tiempo de las Luces). Los desplazamientos de mentalidad se *marcan* solamente *en las representaciones recibidas*. En este caso, las prácticas no son el lugar mismo donde se elabora una razón ordenadora que, por su propia génesis, relega los símbolos colectivos al papel —*convertido* en "ideológico"— de restos adyacentes o históricos.

En este mismo caso, los *discursos* (verbales, iconográficos o del gesto) *no tienen la misma función y por consiguiente, tampoco la misma significación* cuando son contiguos o aun extraños a las técnicas del trabajo (social o profesional) que cuando organizan técnicas y se convierten en un instrumento de producción en las manos de un grupo social. Por una parte son operativos: en la ciencia o en la cultura de las Luces, la teoría se apoya en las prácticas. Tenemos "sla escritura", en el sentido "moderno" del término, cuando la *clave*[115] tiende a una *operación*. Por otra parte, donde las prácticas no se apoyan sobre un campo racional, gracias a una ordenación del hacer, el discurso constituye un espacio simbólico donde se trazan diferencias existenciales. Aquí, el *símbolo* permite una *expresión*.[116]

Como los usos del lenguaje no son los mismos, ¿podríamos tratar a cualquier lenguaje según procedimientos idénticos, es decir, los nuestros, históricos o sociológicos, que se inscriben en la línea de la "clave"? ¿De qué están dando cuenta nuestros métodos interpretativos cuando se aplican a "expresiones" que funcionan de un modo distinto al de nuestras "producciones"? Ésta es una cuestión fundamental en la historia de las mentalidades o en sociología cultural. En el siglo XVIII se efectuó un trabajo de disuasión entre dos culturas, de las cuales una, elitista, sabia, "burguesa", se diferencia de la otra, "tradicional", que constituye a la vez el objeto y el término de la acción de la burguesa. Esta combinación nos lleva en seguida a distinguir una cultura *práctica* y científica de una cultura *teatral*, y por este motivo, medioeval.[117] ¿Cómo puede una de ellas dar cuenta de la otra?

[115] Cfr. nota 52, a propósito de la distinción entre "clave" y "símbolo".
[116] Podemos comparar con este análisis de un problema histórico las observaciones de Luce Irigaray, "Lenguaje de clase, lenguaje inconsciente" (en *Le Centenaire du "Capital"*, Décadas de Cerisy-La-Salle, Mouton, 1969, pp. 191-202) acerca de dos "funciones divergentes del enunciado" ligadas a la "condición del instrumento de trabajo".
[117] "Teatral" en el sentido en que, como lo afirma Jacques Le Goff de la Edad Media, "ignora un lugar especializado para el teatro". "Toda la sociedad medioeval actúa ella misma", añade (*La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, 1964, p. 444). Es la *expresión* de ella misma, representación de su universo. Ha sido necesario que una sociedad se convierta en *fabricadora* de ella misma para que el teatro se encuentre localizado —o para que se cree el binomio de la cultura expresiva y de la cultura operante. Sobre los aspectos actuales de esta dicotomía, cfr. M. de Certeau, *La Culture au pluriel, op. cit.*, pp. 227-236: "La cultura en la sociedad".

A dos funcionamientos del lenguaje, deben corresponder dos interpretaciones diferentes, puesto que en realidad, en un caso como en el otro, los signos no hablan de la misma manera, aunque digan la misma cosa. Los enunciados juegan con modos de enunciación heterogéneos. Tendríamos dos sistemas imbricados pero diferentes, cuya heteronomía no puede ser superada por ningún modelo de explicación, puesto que remite a un lugar de enunciación y a una práctica del lenguaje propias de uno de los dos sistemas.

La interpretación de esta diferencia en los términos de una oposición entre "élites" y "masas" corre el riesgo de ser engañosa si no explícita que la ruptura producida por las Luces cambia la naturaleza de la distinción élites/masas. Al reconocer este corte, confesamos que la distinción élites/masas al haber funcionado sobre modos diferentes, no puede generalizarse sin equívocos; por consiguiente, no es un buen instrumento de análisis. Ciertamente, hablando en general, siempre ha habido élites y masas. Pero, en la Edad Media, la élite intelectual representa una condición superior dentro de una jerarquía de seres; el clérigo tiene el poder de *decir* el *orden* universal que deja y hace aparecer en su saber, justificando así su lugar en el interior del mismo mundo.[118] La élite del siglo XVIII no se establece sobre el *hecho* de una *diferencia* planteada por la ordenación del cosmos, sino sobre una práctica de la ruptura, sobre una *diferenciación* que ella misma *produce*: este gesto consiste para ella en *distinguirse* del resto (las masas) por una capacidad de "hacer"; cambia de lugar la separación por la cual el Dios judeo-cristiano se constituía como creador.[119] Esta burguesía-dios hace al mundo (su *razón* es poder de "hacer") y, con el mismo movimiento, *se* disocia de la masa o de lo "vulgar" que, en el mito o en los símbolos *recibe* al mundo como *sentido*.

La "descristianización" —sería mejor hablar de una deteriorización del universo religioso (la fe cristiana sigue siendo compatible con esta desaparición)— es para la élite ilustrada la recíproca de su autogénesis. Pero esto es propio de esta élite. El siglo XVIII es el momento en que dos prácticas del lenguaje coexisten, se compensan, se alteran mutuamente, sin que se puedan reducir una a la otra ni suponer como válidos para las dos los métodos de análisis nacidos precisamente de un discurso que organiza racionalmente las prácticas y que ya es capaz, bajo la forma de muchos *exámenes críticos*,[120] de interpretar a las representaciones populares o religiosas como "producciones" (del clima, de la mecánica social, etcétera).[121] ¿Qué ocurre en ambas partes, debido al hecho de esta coexistencia nueva y de las reorganizaciones recíprocas que lleva consigo?

[118] Cfr. los análisis de Jacgues Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Seuil, 1957.

[119] Cfr. Paul Beauchamp, *Création et séparation*, Bibl. de sciences religieuses, Aubier, etcétera, 1970.

[120] Roland Mortier nota justamente que "vemos pulular, a partir de 1700, en las colecciones de manuscritos, los *Exámenes críticos*... y analiza algunos de ellos (Burigny, Meslier, o el *Militar filósofo*), en "La reflexión sobre el cristianismo en el siglo XVIII", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1971/4, pp. 415-443.

Escritura y oralidad

El problema aparece, por ejemplo, bajo el modo de una nueva relación entre lo *escrito* y lo *oral*. La cultura popular que se encuentra determinada por lo que tiene ante ella, es oral, pero la oralidad se convierte en otra cosa desde el momento en que lo escrito ya no es "símbolo" sino "clave" e instrumento de un "hacer la historia" en las manos de una categoría social. Conocemos la confianza que el siglo XVIII y la Revolución tienen en el libro: la escritura será la reconstructora de la sociedad, y al mismo tiempo es el indicador del poder que la burguesía ilustrada se da a sí misma. Pero en el interior de la cultura ilustrada, la oralidad cambia de condición en la medida en que la escritura se *convierte* en la articulación y en la comunicación de los trabajos mediante los cuales una sociedad construye su progreso. La oralidad se desplaza, como excluida de la escritura; se aísla, perdida y encontrada en una "voz": la de la naturaleza, la de la mujer, la de la infancia, la del pueblo. La oralidad es la pronunciación, separada de la lógica técnica de las consonantes-clave; es el "hablar", extraño pero relativo a la lengua "artificial" de las combinaciones escritas; es música, lenguaje de lo indecible y de la pasión, canto y ópera, espacio donde se desvanece la razón organizadora, pero donde "la energía de la expresión" despliega sus variaciones dentro del ámbito de la ficción y habla de lo indeterminado o del yo profundo.[122]

No es una casualidad el que el siglo de las Luces sea a la vez el reinado de la escritura normalizadora y "el imperio de la música".[123] Parece que en la cultura nacida con Gutenberg, la palabra antigua se dividió en la *escritura* fabricante de objetos y el *canto* de una pasión sin contenido,

[121] Tipo de interpretación nuevo, porque en el siglo XVI la crítica radical —la de Henri Estienne, por ejemplo— ve en el cristianismo la repetición larvada de la religión antigua, y no el resultado de causas naturales (es decir, finalmente, la representación inconsciente de leyes deducidas por el saber).

[122] Sobre la relación de la música con lo indecible, con las pasiones o con la naturaleza, cfr. Georges Snyders, *Le Goût musical en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*. *Vrin*, 1968, pp. 71 ss y (a propósito de Diderot y Rousseau) 108-134. Resulta que por el hecho de su contigüidad con la escritura en el seno de la cultura ilustrada, la música es también un campo donde se desarrollan la codificación, la transcripción, la puesta en clave. Aun la danza se conviene en una escritura y obedece a la clave: Cfr. por ejemplo, Francine Lancelot, "Escritura de la danza. El sistema Feuillet", en *Ethnologie française*, t. I, 1971, núm. I, pp. 29-58.

[123] Es el título del capítulo que Pierre Chaunu dedica a la estética de las Luces: *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, *op. cit.*, pp. 373-426.

de un origen fuera de texto, o de algo indefinido del deseo que huye y a la vez fascina a todos los escritores del fin del siglo. Una música se constituye como una relación con la razón triunfante. Ella es la voz que se distingue de contenidos ya instrumentalizados; se localiza en otra región, precisamente donde está ausente el discurso de las Luces.

¿Cómo admirarnos si la religión y la cultura popular se manifiestan también como una Voz? La Palabra, ya desolidarizada del discurso racional por la Reforma, es conducida a la música por la experiencia espiritual: "Un Paul Gerhardt y un Juan Sebastián Bach marcan la cumbre de la mística luterana".[124] El producto del anti-intelectualismo en el que se vio acorralada la mística debido a la presión del nuevo ambiente intelectual, es precisamente la música, el poema, la cantata —y como en el siglo XVIII la tradición católica se apoyaba todavía fuertemente en el discurso social, la mística musical, poética y oratoria, huyen hacia el Este protestante de Europa,[125] o bien se convierten en todas partes en esoterismo y en ocultismo. Más ampliamente, toda una parte de la religión refluye hacia el cántico popular, hacia la fiesta cultual, hacia la interioridad familiar, formando así el contrapunto de la otra parte que vamos a encontrar: oficial y superficial, administrativa y organizadora, pero a fin de cuentas enajenada por su inmenso trabajo de policía clerical. Antes de subrayar los peligros de una localización en lo cultual, es preciso comprender las presiones sociales que la provocan y su sentido. El movimiento que conduce la religiosidad a una especie de "historia sin palabra" la identifica con una festividad incapaz de apoyarse sobre un discurso científico (al revés de lo que pasaba con las relaciones entre la liturgia y la antigua dogmática). La religión es colocada por la filosofía de las Luces dentro de lo "vulgar", que conserva todavía una voz, pero supersticiosa, privada de razón, extraña al saber que poseen ya los ambientes ilustrados. En relación con la élite que se define por lo escrito y limita la "civilización" al interior de lo que hace la escritura —producciones que van desde la ciencia hasta la lengua misma, identificada con el "buen uso" de los "autores"—, *se forma un secreto con la oralidad*, gesto de la fiesta, concierto de la voz, silencio del sentido en la plenitud del sonido, fondo popular ofrecido al saber elitista que lo educa del mismo modo como explota las minas o a los salvajes del Nuevo Mundo.[126]

¿Será esto el indicio de que una cultura pierde la palabra al fundar la escritura? Siempre pasa algo del lado de la oralidad. Pero, ¿qué decir, si con la historiografía estamos plantados del lado de la ciencia escrita? No basta, para poder hablar, que la historia tenga precisamente por función, desde fines del siglo XVIII, el mantener la relación de la razón con la globalidad que se le escapa y el ser el discurso bígamo donde el saber se casa simultáneamente con la ciencia que hace historia[127] y con la novela, esta "extenuación del mito" [128] que permite que se *exprese* "El espíritu del tiempo", el *Zeitgeist*.

Algo intermedio: los sacerdotes

Si nos remontamos desde las zonas ausentes de la historiografía hasta lo que emerge en los documentos del siglo XVIII, observamos en el interior del cristianismo una ruptura análoga a la que divide a la sociedad entre la escritura sabia y la oralidad popular. Verdaderamente, lo que captamos, no es la ruptura en sí misma, pues ella no es un objeto que se pueda analizar dentro de un lugar que escapa a la división que crea la observación científica; son sus efectos y su contragolpe en la región donde una razón cristiana se desarrolla según el modelo que le imponen en lo sucesivo la ética y la filosofía de las Luces. Allí se efectúa un trabajo considerable de organización, pero regido por la "utilidad" social —como en los otros sectores de la clericatura ilustrada— y caracterizado por la rarefacción de la palabra o el silencio de la expresión cristiana: parece que esos clérigos pierden la palabra en la misma medida en que fabrican una Iglesia. No pueden *decir* más, y todavía peor, muchas veces no tienen *nada. que decir*,[129] porque esencialmente la razón según la cual se alinean, como minoritarios dentro de la burguesía ilustrada, ordena su actividad a la producción, y al mismo tiempo cargan todavía este utilitarismo en la cuenta de las "verdades" cristianas recibidas.

En el nivel de su funcionamiento social, la Iglesia del siglo XVIII se modifica por dos procesos que se refuerzan mutuamente. Por una parte,

[124] Cfr. Hasso Jaeger, "La Mística protestante y anglicana" en André Ravier (Ed.), *La Mystique et les mystiques*, Desclée De Brouwer, 1965, p. 284. El contrapunto de Bach tiene, por lo demás, una relación estructural con la ciencia medioeval; su música se inspira en la teología mística de la Edad Media o de Tauler cuyos *Sermones* figuraban en su biblioteca (*ibid.*, pp. 279-280).

[125] Cfr. por ejemplo, J.B. Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au • siècle, de J. Arndt à P.J. Spencer*, Klincksieck, 1967, y Pierre Deghaye, *La Doctrine ésotérique de Zinzendorf*, Klincksieck, 1969.

[126] Cfr. M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une politique de la langue*, Gallimard, 1975.

[127] Cfr. *supra*: "Hacer historia".

[128] Claude Lévi-Strauss, *L' Origine des manières de table*, Plon. 1968, pp. 105-106.

[129] Cfr. Dominique Julia, "El Sacerdote en el siglo XVIII. Teología e instituciones", en *Recherches de science religieuse*, t. LVIII 1970, pp. 533-534, acerca de "la relación entre un discurso oficial y una experiencia que no se dice": hay una "clandestinidad", una "perseverancia subterránea" un "silencio" de sentimientos o de convicciones en relación con la actividad pública.

debido al hecho de su marginación (todavía relativa) dentro de una sociedad donde el cristianismo deja de ser un sistema de referencia totalizador, el sacerdote se convierte en aquello por lo cual la Iglesia se distingue de otros grupos: la práctica y la teoría del cristianismo se movilizan sobre esta frontera de lo sagrado. Desde el fin del siglo XVII, nos encontramos con una miniaturización clerical de la Iglesia.[130] Aun cuando muchos creyentes son laicos, los problemas de la vida cristiana se formulan en los términos del sacerdocio, que es quien hace visible la diferencia social.

Pero, por otra parte, el centro de este nuevo sistema de defensa o de misión, se define precisamente por *clérigos* que participan más o menos en la nueva cultura. Se convirtieron en hombres de escritura gracias al trabajo consagrado durante un siglo a la reforma y a la formación del clero, objetivo primordial de la Iglesia postridentina. Seminarios, conferencias eclesiásticas, estatutos sinodales o visitas pastorales, tienden ante todo a la educación de los clérigos y a la normalización de un personal administrativo. Esta gran campaña pone a los sacerdotes en una situación cada vez más difícil. Pues si la campaña tiene como *fin* explícito la defensa o la difusión de las creencias religiosas, toma como *medio* una administración técnica cuya lógica es contraria al fin que se ha fijado. *La organización de las prácticas será más fuerte que el sistema de representaciones* cuya circulación y mantenimiento asegura. Esto se revela, ya lo vimos, en el proceso que sustituye el primado de las creencias por el de las prácticas. Más aún, *el discurso cristiano se convierte en el objeto* en el *instrumento de una producción* —la producción que construye un cuerpo social religioso. Ya están lejos los tiempos en que la Palabra verdadera se apoyaba en las prácticas y les proporcionaba un sistema de referencias, ahora se convierte en un medio dentro una axiomática para "hacer la sociedad". La palabra se rarifica como palabra, se congela dentro de un discurso constituido, que, ciertamente no explícita la operación de la que es objeto (en esto es inerte y extraño al discurso ético de las Luces), pero que funciona según la "razón práctica" propia del ambiente intelectual del tiempo (del que forman parte los clérigos).

De aquí se sigue la posición particularmente inestable que ocupan los sacerdotes. Colocados en el intermedio entre lo que va siendo la Iglesia y lo que va siendo la sociedad, viviendo esta contradicción en un lugar que los asocia a los fabricantes de la sociedad (es decir, a los educadores), pero bajo el título de representaciones que deben conservar sin que les permitan pensar en lo que hacen realmente, los sacerdotes se ven condenados a tareas cada vez más administrativas, y además, al *silencio* en lo que se

[130] Cfr. *supra*, "La inversión de lo pensable".

refiere al sentido de su fe. La solución de este dilema consiste en concentrar el ejercicio del poder organizador sobre el sector objetivo que se supone representa el mantenimiento de la fidelidad cristiana, a saber: el de las "prácticas religiosas" del discurso constituido: el culto y la ideología.

La hermenéutica clerical

Un carácter común llama la atención, sin embargo, en la élite clerical: el regreso al lenguaje "escriturístico". El clero se inspira cada vez más en la nostalgia de sus orígenes. El trabajo que vuelve a llevar la historia del cristianismo a sus comienzos gracias a la exégesis,[131] o que se esfuerza por arrancar la moral de las manos de la casuística probabilista y funda un rigorismo "más puro" sobre un retorno al Evangelio,[132] orquesta la exclamación de uno de los sacerdotes más lúcidos de la época, Mons. Jean Soanen: "Días felices del cristianismo ¿cuándo volveréis?".[133] Pero de hecho, este trabajo realiza una selección en los textos antiguos; remite a las "supersticiones" o a la "sensibilidad" de hombres "diferentes", "más sencillos que nosotros" y "más ignorantes",[134] todo lo que se ha convertido en increíble para el siglo XVIII, y el mismo Soanen extrae de los textos un contenido de acuerdo con las Luces. Esta hermenéutica produce un objeto según reglas operativas que ya no dependen de las condiciones religiosas (aun cuando la práctica está todavía sometida a presiones eclesiásticas) y que determinan los resultados obtenidos con más seguridad que los "motivos" o las "intenciones" empleados en este trabajo. La lógica de las técnicas utilizadas prevalece sobre el espíritu que se suponía debían defender. Entre los protestantes, junto a la exégesis científica, vemos resurgir una interpretación "espiritual", abandonada desde tiempos de la Reforma:[135] una lectura edificante, pietista, popular. La Biblia se convierte en una alegoría que cubre prácticas religiosas heterogéneas; es un espacio simbólico donde las experiencias individuales reciben materia para expresarse.

[131] Cfr. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières, op. cit.*, pp. 207-231.
[132] Cfr. Édouard Hamel, "Retorno al Evangelio y teología moral en Francia y en Italia durante los siglos XVII y XVIII", en *Gregorianum*, t. LII, 1971, pp. 639-687, en particular el análisis de los trabajos de Concina (*De locis theologicis seu curioris ethicae christianae fontibus*, 1751), de Zaccharia (*De l'usage des Ècritures en Théologie morale tirée des sources très pures de l'Écriture et de la tradition...*, 1770), etcétera.
[133] Jean Soanen, Sermón sobre el ejemplo, en Migne, *Orateurs sacrés*, t. XL, París, 1854, col. 1370.
[134] Georg Christoph Lichtenberg. citado en G. Gusdorf. *op. cit.*, p. 212.
[135] Cfr. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 204, quien se refiere al gran libro de Emmanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gütersloh, Bertelsmann, t. II,1951, pp. 169 ss.

La exégesis piadosa se vuelve a encontrar en el catolicismo, también marginada en lo que respecta a la ciencia patentada. Pero aquí es más sospechosa, puesto que escapa a la institución clerical. La preocupación clerical se manifiesta en la multiplicación de modos de empleo y de "métodos" de lectura: el "buen uso" de la Escritura predomina sobre su verdad.[136] Lo que prevalece una vez más, es *una práctica* "católica" de la Biblia, que está organizada por ese tipo de pastores a los que ya Fenelón llama "escrituras vivientes" –palabra que designaría en el siglo XVIII a los escribas y a los técnicos de las prácticas religiosas. Puesto que están colocados en el terreno de las instituciones eclesiásticas, los pastores católicos efectúan en las prácticas una selección análoga a la que realiza la exégesis culta en los textos: se expulsa a las "supersticiones" populares, remitiéndolas a un pasado inconfesable, a fin de evitar un "descrédito para la religión".[137] La hermenéutica de las prácticas y la de los textos obedecen a los mismos principios.

Estos hombres, en efecto, son ante todo *clérigos*. Masivamente se distancian de la cultura popular, tolerando o ignorando lo que no pueden impedir. La ruptura se agrava a partir de los años 1750. Disminución de contactos entre los pastores y las poblaciones; retiro del clero hacia un discurso que se construyó en el siglo XVII como "reformista", pero que se convierte en el medio formal de los reagrupamientos sacerdotales; desaparición casi general de las visitas pastorales: estos hechos, entre muchos otros, dan testimonio simultáneo de la atracción que ejerce el ambiente intelectual de las Luces (nacido de una ruptura con lo "vulgar"), y de la parálisis que trae consigo la imposibilidad de introducir en el discurso religioso (congelado en el lugar donde la Iglesia debe ser defendida por sus levitas) la revolución epistemológica que constituye la fuerza de dicho ambiente intelectual. Ciertamente, una lenta mutación cambia a los sacerdotes, pero queda en secreto o marginada. Meslier es un caso extremo, pero no excepcional, cuando nos presenta después de su muerte,

[136] Esto se observa desde fines del siglo XVII en la famosa Carta de Fenelón al obispo de Arrás, *Sobre la lectura de la santa Escritura en lengua vulgar* (en *Oeuvres complètes*, París, t. II, 1848. pp. 190-201), o en las reflexiones que dedica al mismo tema su *Mandamiento* sobre la recepción de la *Bula Unigenitus* (*ibid.*, t. V, 1851, pp. 140-142): "Leer las Escrituras es lo mismo que escuchar a los pastores que las explican". En efecto, "los pastores son las Escrituras vivientes". Así, la Iglesia usa a menudo el "derecho" de "no permitir la lectura del texto sagrado sino a las personas que juzga suficientemente bien preparadas para leerlo con fruto" (*Oeuvres, op. cit.*, t. II, p. 193). Esta teología es tradicional, pero, en el siglo XVIII, funciona como la sustitución del *texto*, punto de referencia literario objetivo, por el *sacerdote*, punto de referencia social objetivo. En este caso, como en muchos otros, Mons. Soanen brilla por el vigor con que presenta a las Escrituras como el "lenguaje de Dios" y su relación con la verdad (cfr. su sermón *Sobre las santas Escrituras*, en Migne, *Orateurs sacrés*, t. XL, col. 1444-1462); pero él sabe que ese lenguaje ya no es escuchado.

[137] Es una expresión que aparece muy frecuentemente en las Conferencias eclesiásticas bordelesas que pude analizar (cfr. n. 140), sobre todo en el tratamiento de "casos" de moral o de liturgia.

la exposición de su verdadero pensamiento.[138] El contenido del discurso y el acto de hablar se extraponen, extranjero el uno al otro, como el texto y el autor: cuando hay enunciación, el enunciado miente; cuando dice la verdad, ya no hay enunciación. La palabra se desarticula entre una *voz* sin verdad y una *escritura* sin voz –una estructura que combina, empujándolas hasta el límite, la posición de lo vulgar y la de las Luces.

Esta transformación oculta no aparece en los textos o en los gestos oficiales y sólo se revelará a la luz del día en el momento de la Revolución, cuando tantos sacerdotes desempeñarán un papel decisivo en el desenmascaramiento nacional que atribuye todo principalmente a su situación particular. Anteriormente acorralados en el punto intermedio entre la religiosidad popular y la burguesía ilustrada, podían solamente tramar sus discursos ideológicos y organizar prácticas religiosas, aplicando a las masas la ética de las Luces en materia de educación.

Una "policía " del lenguaje y del culto

La "policía" en el siglo XVIII, designa a la vez la cultura (se vive en *policía*) y el orden que ella misma supone. La policía no se puede disociar de la Educación. En las instituciones propiamente eclesiales, la cultura es participación en una filosofía clvll cuyos principios vienen de fuera. Por lo tanto, no encuentra mucho lugar en la actividad ministerial. Lo que prevalece es el establecimiento de un orden, así en el discurso como en el culto.

En lo que se refiere al *lenguaje*, podemos concluir de las encuestas que tratan sobre las masas del discurso clerical oficial, que los clérigos se convierten en funcionarios de una *ideología religiosa*. Lo que en el siglo XVII era la dinámica de una reforma, se convierte en el XVIII en un aparato administrativo de precisión extrema, completamente ocupado en normar los principios, es decir, en defender un lenguaje del grupo. Podemos deducir todo esto al analizar las impresionantes series de los archivos formadas por las "conferencias eclesiásticas" y las asambleas de las vicarías foráneas, reuniones sacerdotales en cada distrito, mensuales o bimestrales, y consagradas cada vez a tres materias ("Ex-

[138] Jean Meslier (1664-1729), *Oeuvres*, ed. R. Desné, Anthropos, 3 t., 1970-1971. La *Memoria* de Meslier comienza así: "Queridos amigos. ya que no me hubiera sido permitido y hubiera traído consecuencias peligrosas y molestas pan mí el deciros abiertamente, durante mi vida, lo que yo pensaba... he resuelto decíroslo por lo menos después de mi muerte" (*Oeuvres, op. cit.*, t. I. p. 1). "Tras un exterior muy devoto" (la expresión es de su arzobispo en 1716, *op. cit.*, t. I, p. XXVIII). Meslier oculta un ateísmo que lega por testamento, tal como lo hacían muchos sacerdotes públicamente antijansenistas que en sus testamentos expresaban convicciones contrarias (como lo ha demostrado Julián Brancolini, citado por R. Desné, cfr. *op. cit.*, t. I, p. XXXVII, n. 1).

plicación de la Sagrada Escritura", "Virtudes eclesiásticas", "Teología práctica" o "moral"). La erudición de los sacerdotes ha sustituido a su ignorancia de antaño. Pero esta erudición se ahoga en la repetición de libros o de respuestas impuestas por la autoridad bajo la forma de "deberes" y "corregidas" por los vicarios generales. Este discurso es uniforme, sin contradicciones internas, regido por las citas, impermeable a la experiencia personal, dócil a lo "neutro" del grupo. El discurso dirige la promoción a los cargos (el sacerdocio es "una carrera como cualquier otra"),[139] y ya no hace ninguna referencia a la vida local real, Lo que se refiere a la sexualidad o a la violencia en el campo es ignorado y reemplazado por los "casos" abstractos que exponen los libros recibidos.[140] Lo mismo se observa en los reglamentos pastorales o en la literatura sacerdotal. El trabajo de organizar un grupo ha engendrado un lenguaje administrativo que ya no es poroso a la existencia de los sacerdotes como tampoco a la de sus fieles. La formalidad de una práctica productora ha vaciado al discurso de su poder de decir la realidad. Será necesaria la explosión revolucionaria para que resurja una expresión de la experiencia espiritual (Grou, Clorivière, etcétera) y al mismo tiempo se revelen el teísmo latente bajo el lenguaje clerical y la insignificancia religiosa enmascarada por el mantenimiento de las costumbres tradicionales.

En la práctica, la gran preocupación es el *culto*. Desde este punto de vista, las visitas pastorales constituyen un documento privilegiado para descubrir, de parroquia en parroquia, las reacciones de los fieles, de los curas y de los obispos. La observancia y la purificación del culto son la preocupación esencial de los responsables, movilizados, por lo demás, sobre dos frentes: la lucha contra la competencia exterior (en primer lugar el tabernero, ¡ese anticura!), y la eliminación de las "indecencias" en el interior (ante todo de las tradiciones populares antiguas que llenaban la iglesia de santos terapeutas, de imágenes familiares y profesionales, de festividades ruidosas). Una "represión iconográfica" excluye los desnudos, los animales, las representaciones no conformes con la "verdad histórica", en fin, todo lo que podría ser materia de "burla", es decir, lo que no va de acuerdo con el "gusto" de la élite intelectual hacia la cual los clérigos dirigen las miradas.[141] La opinión que los curas tienen acerca de sus fieles muestra la importancia de este criterio cultural en las apreciaciones morales, puesto que la "grosería" de las costumbres ocupa un lugar más importante que los "pecados".[142]

Se trata de una "policía" de las prácticas. Además, lo que por su cuenta el poder público sostiene en la "religión", es precisamente: este instrumento limitado, pero necesario, que es el culto. En su gran *Tratado de la Policía* (1705), Delamare, después de un "primer libro" de generalidades, consagra todo su "segundo libro" a la religión: "primero y principal objeto de la policía". En este libro sólo trata de dos materias: por una parte, el tratamiento de los no-católicos; por otra, el respeto del culto (fiestas, tiempos de penitencia, procesiones, peregrinaciones, etcétera).[143] Indicio, entre otros muchos, de una "santa alianza" como dice d'Holbach,[144] pero todavía más de una homología en el orden de las prácticas, aun cuando lleven consigo verdades diferentes. Una misma lógica localiza la falta donde aparece un obstáculo o una desviación en lo que respecta a una policía de las costumbres. Es evidente que la administración eclesiástica constituye un cuerpo autónomo, y que "marca" esta especificidad por medio de prohibiciones –limitaciones o exigencias–, destinadas a rectificar, en los extremos, la normalidad común.[145] De la misma manera, la Iglesia conserva "magníficos objetos" para el pensamiento –"espectáculos admirables" y "tesoros inestimables"– que "hace ver" al pueblo.[146] Hay, pues, particularidades en el obrar cristiano –esencialmente, prácticas culturales– y una teatralización de las representaciones. Pero todas ellas se inscriben dentro de una economía civil. Lo que esta administración *hace por sí misma* cuando organiza espectáculos o una disciplina para el

[139] D. Julia, "El Sacerdote en el siglo XVIII", *op. cit.*, p. 525. Cfr. también Ch. Berthelot du Chesnay, "El clero francés en el siglo XVIII y los registros de insinuación eclesiástica", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1963, pp. 241 ss.

[140] Esto resulta en particular de un análisis de las Conferencias eclesiásticas y Congregaciones foráneas de la diócesis de Burdeos en los siglos XVII y XVIII, cuyos legajos nos proporcionan una serie completa (Burdeos, Archivo departamental, G.591-597 para el siglo XVIII). Otros sondeos confirman este análisis, sobre todo si tenemos en cuenta, que al haberse reformado antes que otras, la diócesis de Burdeos presenta más pronto esta evolución hacia el formalismo.

[141] Me refiero al informe sintético presentado por D. Julia en el "Convegno studi di Storia sociale e religiosa" de Capaccio Paestum (18-21 de mayo 1972): *La Reforma post-tridentina en Francia según las actas de las visitas pastorales: ordenamientos y resistencias, en La Società religiosa nell' età moderna*, Nápoles, Guida, 1973, pp. 311-397.

[142] Cfr. D. Julia, "El Clero parroquial de la diócesis de Reims hacia fines del Antiguo Régimen. I. El vocabulario de los curas: ensayo de análisis", en *Études ardennaises*, núm. 55, oct-dic., 1968, pp. 41-66.

[143] Delemare, *Traité de la Police*, París, 1705, pp. 267-378: "De la religión".

[144] En *Essai* sur les Préjugés, citado por Roland Mortier, "Reflexión sobre el cristianismo del siglo XVIII", *op. cit.*, u. 421.

[145] Por ejemplo, volviendo a urgir una obligación antigua recordada por la Bula *Supra Gregem* de Pío V (8 de marzo de 1566) y por la Sagrada Congregación de 1699, el derecho de la Iglesia prohíbe todavía entonces al médico ir a visitar a los agonizantes si no ha visto la atestación del confesor que certifique haberlos oído en confesión. Cfr. Erneste de S. Joseph, *Le Ministère du confesseur en pratique...*, Lieja, Barchon, 1718, t. II p. 395. Al inscribirse dentro de una jerarquización religiosa de la sociedad, esta medida toma el sentido de una "marca" y de un "decreto" sobreañadidos a la lógica civil de una profesión.

[146] Son expresiones de Mons. Jean Soanen en su sermón *Sobre la excelencia del cristianismo* (en Migne, *Orateurs sacrés*, t. XL, col. 1162-1168). A los "espectáculos" presentados por la religión, añade las "ventajas" y los "tesoros" que ofrece: "Encontramos en el seno de la religión cristiana, como en el seno de las montañas que producen oro y diamantes, tesoros inestimables" (*ibid.*, col. 1166; cfr. col. 1172). Pero estas expresiones se encuentran también en otros.

pueblo obedece a las reglas de una razón "ilustrada", a la formalidad de las prácticas tal como la definen las Luces.

¿Qué ocurre, pues, con las masas populares que representan en la cultura elitista la Voz que ella pierde al fabricar la escritura? ¿En qué se convierten las tradiciones orales, con las cuales el análisis científico ha hecho su afuera, es decir, que las eliminó para constituirse? Las masas escapan a la autoridad eclesiástica, aun cuando acepten los símbolos y los ritos religiosos. Sin duda (pero ¿hasta qué punto?), alegorizan los signos y los gestos tal como la experiencia individual pietista lo hace con los textos escriturísticos. Los desplazamientos prácticos de la interpretación sobre la superficie de textos fijos permanecen desconocidos, puesto que no se escriben. ciertatmente, la literatura popular de los almanaques nos proporciona un indicio, por frágil que sea: sustituye las "mentiras" eclesiásticas con la seguridad de las técnicas caseras; al temor del juicio después de la muerte, opone las recetas terapéuticas sacadas de una experiencia ancestral y los métodos del "vivir bien" o del "saber vivir".[147] ¿Se trata acaso de la vulgarización del espíritu de las Luces por autores "educadores"? ¿O de la atestación de prácticas populares que encuentran un lenguaje en las márgenes de la tradición religiosa? Probablemente se trata de las dos cosas. Pero para precisar el segundo aspecto –el que va a ser rechazado en el siglo XIX por la escolarización y desarrollado por la democratización–, sería necesario recurrir al lenguaje de los gestos y de las herramientas, a los discursos llamados "tácitos" y que en un principio sólo se hacen oír durante los motines o las revoluciones junto con la guadaña, el bieldo, la azada, etcétera, Sería necesario tomar en serio la *formalidad de otras prácticas* distintas de la "escritura".[148] Tal vez entonces redescubriríamos en el lenguaje su función de hablar.

De todas maneras, una ruptura ha des-hecho, en lo sucesivo, a los mitos organizadores de conductas, para dar lugar, por una parte, a una "razón de las prácticas" –un tipo de ciencia– y por otra parte a "representaciones" –ideologías o creencias. Una nueva historiografía nacerá, cuando una racionalidad de las tareas "revolucionarias" haya clasificado las creencias entre las fábulas "antiguas". Entonces, la comprensión misma de las épocas anteriores encontrará a las representaciones como un efecto o un resto, que refiriéndose a lo que viene del pasado, *se ha convertido en homogéneo con lo presente, es decir, con una ciencia económica o política de las operaciones sociales.*

[147] Geneviève Bollème, *Les Almanachs populares aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Essai d' histoire sociale*, Mouton, 1969, y *La Bibliothèque Bleue*, Julliard, 1971. Cfr. Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Stock, 1904.
[148] Podemos leer de esta manera el gran panorama que comenzó a trazar Fernand Braudel en *Civilisation materiélle et capitalisme (XV^e^-XVIII^e^ siécles)*, t. I, A. Colin, 1967, libro que sin duda nos acerca mucho más al lugar de la cultura popular que muchas obras sobre la "literatura popular".

Tercera Parte

Sistemas de sentido: lo escrito y lo oral

Capítulo V

Etno-grafía. La oralidad o el espacio del otro: Léry

La escritura historiadora y la totalidad etnológica

Cuatro nociones parecen organizar el campo científico cuya condición se fija en el siglo XVIII y que recibe de Ampère su nombre de etnología:[1] la *oralidad* (comunicación propia de la sociedad salvaje, o primitiva, o tradicional), la *espacialidad* (o cuadro sincrónico de un sistema sin historia), la *alteridad* (la diferencia que plantea una ruptura cultural), la *inconsciencia* (condición de fenómenos colectivos que se refieren a una significación que les es extraña y que sólo se da a un saber venido de fuera). Cada una de ellas garantiza y llama a las otras. Así, en la sociedad salvaje, que se extiende ante la mirada del observador como un país inmemorial ("las cosas han sido siempre así", dice el indígena), se supone una palabra que circula sin saber a qué reglas silenciosas obedece. Pertenece a la etnología apoyar estas leyes en una escritura y organizar en un cuadro de la oralidad este espacio del otro.

Tomado aquí como hipótesis (evidentemente parcial), este cuadrilátero "etnológico" dará lugar a transformaciones, que irán de la pedagogía al psicoanálisis, pero cuya combinación inicial puede siempre reconocerse. El cuadrilátero tiene su corolario en la historiografía moderna, cuya construcción pone a trabajar, en la misma época, a cuatro nociones opuestas: la *escritura,* la *temporalidad,* la *identidad* y la *conciencia.*

[1] G. de Rohan-Csermak, "La primera aparición del término etnología" en *Ethnologia europea. Revue internationale d' ethnologie, européene*, vol. I, 1967 núm. 4, pp. 170-184.

Desde este punto de vista, Lévi-Strauss da testimonio de una diferenciación que ya existía desde hace cuatro siglos cuando añade su variante personal al género literario del paralelo entre etnología e historia. "La etnología, nos dice, se interesa principalmente en lo que *no está escrito*". Lo que trata es "*diferente de* todo lo que los hombres piensan habitualmente fijar en la piedra o en el papel". Para él, a esta distinción de los materiales (escritos o no escritos) se añade otra, que se refiere a su relación con el saber: la historia organiza "sus datos en relación con las expresiones *conscientes*, la etnología en relación con las condiciones *inconscientes* de la vida social".[2]

Connotada por la oralidad y por un inconsciente, esta "diferencia" diseña una *extensión*, objeto de la actividad científica: el lenguaje oral espera, para hablar, que una escritura lo recorra y sepa lo que dice. En este espacio de continentes y de océanos ofrecidos de antemano a las operaciones de la escritura, los itinerarios de los viajeros se dibujan y sus huellas van a ser objeto de la historia. Desde el momento en que se trata de escritos, la investigación no tiene necesidad de colocar un implícito —una "naturaleza inconsciente"— encima de los fenómenos. La historia es homogénea en los documentos de la actividad occidental, los acredita con una a "conciencia" que ella puede reconocer, se desarrolla en la continuidad de las marcas dejadas por los procesos escriturísticos: se contenta con ordenarlos cuando compone un solo texto con millares de fragmentos escritos donde ya se expresa el trabajo que construye (hace) al tiempo y se da conciencia a sí misma por un retorno a su propio ser.

De esta configuración compleja, retendré ante todo dos términos. Me pregunto acerca del alcance de esta *palabra* instituida en *lugar del otro* y destinada a ser entendida de un modo *diferente* de aquel que ella habla. Este espacio de la diferencia pone en tela de juicio un funcionamiento de la palabra en nuestras sociedades de escritura —problema muy amplio, pero que nos hace percibir la articulación de la historia y de la etnología dentro del conjunto de las ciencias humanas.

Una figura de la modernidad

Esto no es sino un sondeo. Atravesar la historia y la etnología con algunas preguntas, he ahí todo mi objetivo. Aun bajo este título, no podríamos admitir a la palabra y a la escritura como elementos estables, de los que bastaría analizar las alianzas o los divorcios. Se trata de categorías que forman un sistema en el interior de conjuntos sucesivos. Las posiciones

[2] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, Introd., "Historia y etnología", pp. 33 y 25. El subrayado es mío.

respectivas de lo escrito y de lo oral se determinan mutuamente. Sus combinaciones, que cambian los términos así como sus relaciones, se inscriben en una sucesión de configuraciones históricas. Trabajos recientes nos muestran la importancia del desplazamiento que se realiza en Europa occidental del siglo XVI al XVIII.[3] El descubrimiento del Nuevo Mundo, la fragmentación de la cristiandad, los desgarramientos sociales que acompañan al nacimiento de una política y de una razón nuevas, engendran otro funcionamiento de la escritura y de la palabra. Comprendida en la órbita de la sociedad moderna, su diferenciación adquiere una *pertinencia* epistemológica y social que no había tenido antes; en particular, se convierte en el *instrumento* de un doble trabajo que se refiere, por una parte, a la relación con el hombre "*salvaje*", y por otra parte, a la relación con la tradición *religiosa*. Esta diferenciación nos sirve para clasificar los problemas que presentan a la élite intelectual, por una parte el sol naciente del "Nuevo Mundo" y por otra, el crepúsculo del cristianismo "medioeval".

Este uso nuevo, lo noto en los textos —historias de viajes y cuadros etnográficos— se queda evidentemente en el campo de la narración, se conforma con lo que lo escrito dice de la palabra. Aun cuando sean el producto de investigaciones, de observaciones y de prácticas, los textos siguen siendo los relatos que se cuentan dentro de un medio. No podemos identificar con la organización de prácticas a estas "leyendas" científicas. Pero al indicar a un grupo de letrados lo que "debe leer", al recomponer las representaciones que este grupo se da, estas "leyendas" simbolizan las alteraciones provocadas en una cultura por su encuentro con otra. Las experiencias nuevas de una sociedad no descubren su "verdad" a través de una transparencia de dichos textos, se transforman según las leyes de una escenificación científica propia de la época. Bajo este título, los textos dependen de una "ciencia de los sueños"; forman discursos sobre el "otro", a propósito de los cuales nos podemos preguntar qué se cuenta *allá*, en esa región literaria siempre desfasada con respecto a lo que se produce en la otra parte.

Finalmente, al extraer de una serie de relatos de viajes algunas piezas que marcan una arqueología de la etnología,[4] al detenerme en un

[3] Cfr. *supra*, cap. IV: "La formalidad de las prácticas"

[4] Solamente para la serie de viajes Francia-Brasil de los siglos XVI al XVIII, objeto de un trabajo en preparación, la bibliografía ya es inmensa. Menciono únicamente algunas obras generales que han guiado mi investigación: G. Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissace française*, París, 1953; H. Baudet, *Paradise on earth. Some thoughts on European Images of non European Man*, Londres, 1965; S. Buarque de Holanda, *Visão do paraiso. Os motivos edénicos no descubrimiento e colonizaçao do Brasil*, Río, 1959; M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, 1971; S. Landucci, *I Filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, 1972; G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, París, 1972; F.E. Manuel, *The 18th Century confronts the Gods*, Cambridge (Mass.), 1959; S. Moravia,

episodio narrado por Jean de Léry (1578) como en el equivalente de una "escena primitiva" en la construcción del discurso etnológico, al dejar proliferar a partir de dichos documentos las palabras, las referencias y las reflexiones que asocia el lector que soy, debo interrogarme sobre lo que este análisis me oculta o me explica. Acerca del discurso etnológico, quisiera decir lo que él construye al desterrar la oralidad fuera del campo ocupado por el trabajo occidental, convirtiendo así la palabra en un objeto exótico. Sin embargo, no me escapo de la cultura que la produjo; únicamente reduplico su efecto. ¿Qué clase de ex-voto dirige mi escrito a la palabra ausente? ¿De qué sueño o de qué engaño es metáfora? No hay respuesta. El auto-análisis perdió sus derechos y no me atrevería a sustituir un texto por lo que otra voz sola podría revelar acerca del lugar sobre el que escribo.

Lo importante está en otro lado. La cuestión planteada a los trabajos etnológicos —¿qué es lo que supone esta escritura *sobre* la oralidad?— se repite de nuevo en la que los textos me obligan a publicar y que viene de mucho más lejos. Mi análisis va y viene entre estas dos variantes de la misma relación estructural: los textos que estudia y los que produce. Con esta bilocación se mantiene el problema sin resolverse, es decir, sin poder salir de la "circunscripción". Por lo menos se manifiesta aquí una de las reglas del sistema que se ha constituido como "occidental" y "moderno": la operación escriturística que produce, preserva y cultiva "verdades"" imperecederas, se apoya sobre un rumor de palabras que se desvanecen tan pronto como se enuncian y por lo tanto, se pierden para siempre. Una "pérdida" irreparable es la huella de dichas palabras en los textos que las buscaban. Así parece *escribirse* una relación encima de la otra.

1. La "lección de escritura" en Jean de Léry (1578)

Aun cuando supone una larga tradición medioeval de utopías y de expectativas donde se esboza ya el lugar que vendrá a ocupar el "buen salvaje",[5] Jean de Léry nos proporciona un punto de partida "moderno". Para decir la verdad, más bien nos asegura una transición.

La scienza dell'uomo nel Settecento, Bari, 1970; J.V. Serrão, *O Rio de Janeiro no seculo XVI*, Lisboa, 1965; etcétera, y naturalmente A.L. Garraux, *Bibliographie brésilienne* (obras francesas y latinas relativas a Brasil, 1500-1898), 2a. ed., Río, 1962, y G. Raeders, *Bibliographie franco-brésilienne (1551-1957)*, Río, 1960.

[5] "La Edad Media prepara también todo lo que es necesario para acoger al 'buen salvaje': un milenarismo que espera un regreso a la edad de oro; la convicción de que el progreso histórico, si existe, se obtiene a base de renacimientos, de retornos a un primitivismo inocente" (J. Le Goff, "El historiador y el hombre cotidiano", en *L'Historien entre l' ethnologue et le futurologue*, Mouton, 1973, p. 240). Sobre

Publicada en 1578, su *Historia de un viaje hecho a la tierra del Brasil* —"breviario del etnólogo", dice Lévi-Strauss—[6] es el relato de una estancia en la bahía de Río durante los años 1556-1558. Este viaje se inscribe dentro de una sucesión de "retiros". Reformado, Léry huye de Francia a Ginebra; abandona Ginebra y parte al Brasil con algunos compañeros para participar en la fundación de un "refugio" calvinista; se aparta de la isla de la bahía de Río, donde el almirante Nicolás Durant de Villegagnon recibió a la misión protestante después de un acuerdo con Calvino, desilusionado por las fluctuaciones teológicas del almirante, y vaga durante tres meses (fines de octubre 1557-principios de enero 1558) entre los tupinambas de la costa, antes de emprender el camino de regreso, del Brasil a Ginebra, y de Ginebra a Francia donde se instala como pastor. Peregrinación al revés: lejos de reunirse con el cuerpo referencial de una ortodoxia (la ciudad santa, la tumba, la basílica), el itinerario parte del centro hacia los bordes, en busca de un espacio donde encontrar un suelo; trata de construir allá el lenguaje de una convicción nueva (reformada). Al fin de esta investigación, como resultado de este viaje de ida y regreso, aparece la invención del Salvaje.[7]

la continuidad entre el mito de la edad de oro y el del buen salvaje; cfr. G. Gonnard, *La Légende du bon sauvage. Contribution a l'étude des origines du socialisme*, Libr. Médicis, 1946; H Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Londres, 1970, cap. III.

[6] C Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon 1955, p. 89.

[7] El *expediente Léry* es importante. De la *Historia de un Viaje* (Histoire d' un voyage faict en la terre du Brésil), citaré la reedición de Paur Gaffarel, la única exacta (salvo algunos detalles, verificados en la edición, de Ginebra, 1580; París, B.N.: 8° O y 136 B) y completa 2 tomos, París, A. Lemerre, 1880 (cito este texto con el signo *G.*, seguido de los números del tomo y de la página).
Después de las seis primeras ediciones del siglo XVI (La Rochela,1578; Ginebra, 1580,1585,1594, 1599 y 1611), la *Historia* no se ha publicado de nuevo sino parcialmente (con excepción de Gaffarel), en 1927 (Charly Clerc), 1957 (M.R. Mayeux) y 1972 (con una excelente presentación de A.M. Chartier). Poco después apareció la excelente reproducción anastática de la edición de 1580, publicada por Jean-Claude Morisot, Ginebra, Droz, 1975. Debemos mencionar también la traducción brasileña y las útiles notas de S. Mallet, en la "Biblioteca histórica brasileira" (*Viagem à Terra do Brasil*, São Paulo, 1972). Allí encontramos, por obra de la mano de Plínio Ayrosa, una curiosa reconstrucción del capítulo XX sobre la lengua tupi (*op. cit.*, pp. 219-250) a la que uno de los mejores especialistas del Tupi antiguo (cfr. su *Curso de Tupi antigo*, Río, 1956) criticó vivamente: A. Lemos Barbosa, *Estudos de Tupi: O "Dialogo de Léry" na restauração de Plinio Ayrosa, Río*, 1944.
Durante la segunda mitad del siglo XVI, toda una literatura rodea o explota la expedición del caballero Durant de Villegagnon a Río (1555-1560). Algunos tratados como la *Cosmographie universelle* del franciscano André Thévet (París, 1575) cuyas "imposturas" trata de refutar Léry, *Les Trois Mondes* de La Popelinière (París, 1582) cuya 3a. parte (América) toma muchos datos del viaje; etcétera. Pero estas obras científicas vienen después de la publicación de documentos y de panfletos. Algunos de ellos, periodísticos y polémicos, son de género poco serio: *L' Epoussette des armoiries de Pillegaignon...*, o *L'Etrille de Nicolas Durand...*, etcétera. Con los otros podemos formar buenos legajos acerca de las cuestiones debatidas. Hay dos momentos principales:
1° 1557-1558, después de la partida de la "misión" de Ginebra, pero cuando Villegagnon conserva todavía la Isla Coligny en la bahía de Río. Estos documentos son apologías políticas:

En 1556, Jean de Léry tiene veinticuatro años. Su *Historia*, veinte años más tarde, convierte en una forma circular el movimiento de partida que iba de *por-acá* (aquí, Francia) a *por-allá* (allá, los tupis). El viaje se convierte en un ciclo. La *Historia* trae de allá un objeto literario, el salvaje, que permite volver al punto de partida. El relato produce un retorno de uno mismo a uno mismo por la mediación del otro. Pero algo queda allá, que se le escapa al texto: La palabra tupi, que es del otro y no se puede recuperar —un acto perecedero que la escritura no puede relatar.

— *Copie de quelques Letres sur la Navigation du Chevallier de Villegaignon es Terres de I' Amérique... contenant sommairement les fortunes encourues en ce voyage, avec les meurs et façons de vivre des Sauvages du pais: envoyées par un des gens dudict Seigneur* (ed. por Nicolás Barré), París, Martin le Jeune, 1557, in 8°; reed. 1558, in Bi,19ff.

— *Discours de Nicolas Barré sur la navigation du Chevalier de Villegaignon en Amérique*, París Martin le Jeune, 1558 (reed. en P Gaffarel, *Histoire du Brésil français*..., pp. 373-382). 2° 1561, por consiguiente después de la victoria de los portugueses y la partida de los franceses (1560). Debate teológico-político París-Ginebra sobre la ocasión, fallida, de establecer un "Refugio" protestante. Villegaignon es acusado de haber traicionado a la religión reformada, al rey —o a ambos. El pastor Pierre Richier, teólogo miembro de la "misión" de la que Léry formaba parte, es el más contrario al antiguo gobernador.

— (Loïs du Rozu), *Histoire des choses mémorables advenues en la terre du Brésil, partie de l' Amérique Australe, sous le gouvernement de M. de Villegaignon sur la Résolution des Sacrements* de Maistre *Jehan Calvin*, París, 1561, unido al precedente.

— *Response aux Lettres de Nicolas Durant, dict le Chevallier de Villegaignon addressées à la Reyne mère du Roy. Ensemble la confutation d' une hérésie mise en avant par le dit Villegaignon contre la souveraine puissance et authorité des rois*, s.l.n.d. (1561, probablemente), in 8° 46ff.

— *Petri Richerii libri duo apologetici ad refutandas noenias, et coarguendos blasphemos errores detegendague mendacia Nicolai Durandi qui se Villegagnonem cognominat*, Ginebra ("Excusum Hierapoli, per Thrasybulum, Phoenicum), 156, in 4°. El texto de Richier fue editado el mismo año en francés: *La Refutation des folles rêveries, execrables blasphèmes et mensonges de Nicolas Durend*...(Ginebra), 1561.

— *Response aux libelles d'injures publiés contre le Chevalier de Villeigagnon*, París, André Wechel, 1561, in 4° (inspirado o escrito por Villeigagnon).

Es preciso señalar también, en la edición siguiente de las *célebres Actes des Martyrs* de Jean Crespin (Ginebra, 1564, pp. 857-868 y 880-898), la inserción de dos memorias acerca de los fieles calvinistas perseguidos por Villeigagnon durante la misión de 1556-1557 en Río: se deben a la pluma de Jean de Léry.

Acerca de la *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil* y su alcance histórico y literario, existen algunos estudios: Paul Gaffarel, *Jean de Léry. La langue tupi* (tirada aparte de la *Revue de linguistique*), París, Maisonneuve, 1877; *Histoire du Brésil français au XVI^e^ siècle*, Maissonneuve, 1878; *Les Français au delà des mers. Les Découvreurs français du XIV^e^* Challamel, 1888; Arthur Heulhard, *Villegaignon, Roi d' Amérique*, París, 1897 (panegírico de un colonizador): Gilbert Chinard, *L'exotisme américan dans la littérature française au XVI^e^ siècle*, Hachette, 1911, y *Les Réfugiés huguenots en Amérique*, Les Belles Lettres, 1925; C. Clerc, "El Viaje de Léry y el descubrimiento del 'Buen Salvaje'," en *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruselas), t. VII, 1927, p. 305 ss.; Pedro Calmon, *Historie do Brasil, 1500-1800*, São Paulo-Río, 1939 (2a. ed., 1950); Olivier Reverdin, *Quatorze calvinistes chez les Topinambous*, Ginebra -París, Droz et Minard , 1957; E. Vaucheret, "J . Nicot y la empresa de Villegaignon", en La *Découverte de l'Amérique*, Vrin, 1968, p. 89 ss.; Florestan Fernandes, *Organização social dos Tupinamba*, São Paulo, 2a. ed.,1963; etcétera.

A un expediente sobre Léry, debemos añadir todo lo que se refiere a su importancia dentro de

Así, en el estuche del relato, la palabra salvaje hace el papel de joya ausente; es el momento de un encantamiento, un instante robado, un recuerdo fuera del texto:

> ...Tan grande alegría (escribe Léry a propósito de sus impresiones durante una asamblea tupi) que, no solamente al oír los acordes tan bien medidos por una multitud tan grande, sobre todo cuando al unir sus voces para la cadencia y el estribillo de la balada, en cada estrofa decían: *heu, heuaure, heura, heuraure, heura, heurar ueh*, quedaba yo completamente arrobado; sino que también, todas las veces que me acuerdo, el corazón se me estremece y me parece que las tengo todavía en mis oídos.[8]

Aquí la ausencia de sentido, constituye un vacío en el tiempo. El canto tararea aquí *heu, heuaure*, o, más lejos, *He, hua, hua*, como una voz puede decir *rere*, o *tralalá*. Nada puede ser transmitido, relatado y conservado. Pero inmediatamente después, Léry acude al "intermediario" (el intérprete) para tener la traducción de muchas cosas que no ha podido "comprender". Entonces se efectúa, con este paso al sentido, la tarea que transforma la balada en producto utilizable.

De las voces, el hábil intermediario saca el relato de un diluvio inicial "que es, nota Léry, lo que tienen entre ellos como más cercano a la Escritura Santa":[9] retorno al Occidente y a la escritura, para los cuales el regalo de esta confirmación fue traído desde las lejanas riberas tupis; retorno al texto cristiano y francés gracias a los cuidados conjuntos del exégeta y del viajero. El tiempo productivo se remienda, sigue adelante el engendramiento de la historia, después de la ruptura provocada por el estremecimiento del corazón que nos llevaba por allá, hasta el instante en que, "completamente arrobado", sobrecogido por la voz del otro, el observador se olvidó de sí mismo.

Esta articulación entre la palabra y la escritura se escenifica una vez en la *Historia*, y focaliza discretamente todo el relato, pero Léry explícita su posición en un episodio clave, en el capítulo central donde trata de la religión,[10] es decir de la relación que el cristianismo de la Escritura mantiene con las tradiciones orales del mundo salvaje. En el

la historia del pensamiento en el siglo XVI (Montaigne, etcétera, cfr. G. Atkinson, etcétera), y también el material que ha proporcionado acerca de la lengua tupi, convertida, en el texto de la *Historia*, en una rareza lingüística que oculta/muestra una identidad del hombre (cfr. Vizconde de Porto-Seguro, *L'Origine touranienne des Américains Tupis —Caribes et des Anciens Egyptiens*, Viena, Faesy et Frick, 1876; P.C. Tatevin, *La Langue tapihlya dite tupi ou Neêgalu*, Viena, A. Hölder, 1910; Frederico G. Edelweiss, *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis*, Rio, Liv. Brasil, Edit., 1969).

[8] G.2, 71-72.

[9] *Ibid.*, 72.

[10] *Histoire d'un Voyage*..., cap. XVI: "Lo que se puede llamar religión entre los Salvajes Americanos..." (G.2, 59-84).

lindero de los tiempos modernos, este episodio inaugura la serie de cuadros análogos que nos presentarán durante cuatro siglos muchos relatos de viajes. Aun cuando invierte una vez más el sentido y la moral, la "Lección de Escritura", en *Tristes tropiques* (1955),[11] repite el esquema que organiza la literatura etnológica y que engendra, de cuando en cuando, una teatralización de los actores. Bajo la forma que toma aquí, la escena ya reúne toda clase de escrituras, sagradas o profanas, para asignarlas a Occidente, sujeto de la historia, y encomendarles la función de ser un *trabajo* expansionista del saber.

> En cuanto a la escritura, sea sagrada o sea profana, no solamente no saben lo que es, sino, lo que es peor, no tienen ningunos caracteres para significar ninguna cosa. Cuando en los primeros días que estuve en su país para aprender su lenguaje, escribía algunas frases y se las leía un poco después, ellos creyeron que eso era un acto de brujería y se decían uno al otro: ¿No es acaso una maravilla que éste, que ayer no supo decir una sola palabra en nuestra lengua, en virtud de ese papel que tiene en la mano y que le hace hablar así, sea ahora tan entendido de nosotros?
>
> Y aquí tienen la misma opinión que los salvajes de la Isla Española[12] que fueron los primeros. Porque el que escribió su *Historia* [13] dice así: los Indios, sabiendo que los Españoles sin verse ni hablarse uno al otro, sino solamente enviando cartas de lugar en lugar se entendían de esta manera, creían o que tenían espíritu de profecía o que las mismas hablaban: de manera, dice él, que los salvajes, temiendo ser descubiertos y sorprendidos en falta, fueron por este medio tan bien retenidos en sus deberes que ya no osaban mentir ni robar a los Españoles.
>
> Por lo cual yo digo que, para el que quiera amplificar esta materia, se presenta aquí un magnífico sujeto tanto para alabar y exaltar el arte de la escritura como para mostrar cuánto tienen de que alabar a Dios las naciones que habitan estas tres partes del mundo, Europa, Asia y África, por encima de los salvajes de esta cuarta parte llamada América: porque en el lugar en que ellos habitan, no pueden comunicarse nada sino verbalmente,[14] nosotras, por el contrario, tenemos la ventaja que sin movernos de un lugar, por medio de la escritura y de las cartas que enviamos, podemos declarar nuestros secretos a todos los que nos plazca, aun cuando estén alejados hasta el fin del mundo. Así, además de las ciencias que aprendemos por los libros, de los cuales los salvajes están del mismo modo completamente destituidos, todavía más esta invención de escribir que nosotros tenemos, y de la cual están también enteramente privados, debe ser. puesta en el rango de los dones singulares que los hombres de por-acá han recibido de Dios.[15]

2. La reproducción escriturística

Entre "ellos" y "nosotros", está la diferencia de esta escritura, "sea santa, sea profana", que saca a colación inmediatamente una relación de *poder*. Entre los nambikwara y Lévi-Strauss, tendrá de golpe el mismo alcance,[16] "Brujería", dicen los tupinambas: potencia del "más fuerte"; pero están "privados" de ella. Los occidentales tienen la "ventaja", y la acreditan como uno de los "dones singulares que los hombres de por-acá han recibido de Dios": su poder cultural está refrendado por el Absoluto, y esto no es solamente un hecho, sino un derecho, el efecto de una elección, una herencia divina.

Más característica todavía es la naturaleza de la separación que no resulta esencialmente de una selección entre el error (salvaje) y la verdad (cristiana). El elemento decisivo es aquí la posesión o la privación de un *instrumento* capaz a la vez de "retener a las cosas en su pureza" (Léry lo dice más adelante)[17] y de extenderse "hasta el fin del mundo". Al combinar el poder de *retener* al pasado (mientras que la "fábula" salvaje olvida y pierde el origen)[18] y el de *salvar* indefinidamente las distancias (mientras que la "voz" salvaje está limitada al círculo evanescente de su audición), la escritura *hace la historia*. Por una parte, acumula, almacena los "secretos" de por-acá, y sin perder nada, los conserva intactos, pues es archivo. Por otra parte, "declara", avanza "hasta el fin del mundo", hacia los destinatarios y según los objetivos que le placen —y esto "sin moverse de un lugar", sin que se desplace el centro de sus acciones, sin que se altere en sus progresos. En la

[11] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* 1955, pp.337-349: "Lección de escritura". Cfr. Jacques Derrida, *De la grammatologie,* Ed. de Minuit, 1967; pp. 149-202: "La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau"; Roland Barthes, "La lección de escritura", en *Tel Quel*, núm. 34, 1968, pp. 28-33.

[12] "La Isla Española": *Hispaniola*, es decir Haití.

[13] F. López de Gómara, *Historia de las Indias, con la conquista de México y de la Nueva España*, lib. I, cap. XXXIV, p.41 (la traducción francesa de Martin Fumée, *Histoire générale des Indes occidentales et Terres neuves*, aparece en París en 1568; tendrá cinco reediciones de 1577 a 1606). Léry se refiere a ella a menudo, como lo hará también Montaigne. Acerca de Gómara, cfr. M. Bataillon, "Gómara y la historiografía del Perú", en *Annuaire du Collège de France*, 1967.

[14] Es un error, pero lo importante aquí, es señalar la unión de "salvaje" con "oral" o "verbal".

[15] G.2, 60-61.

[16] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 340.

[17] G.2, 73.

[18] *Idem*.

mano es "la espada"[19] que prolonga el gesto que no modifica al sujeto. Desde este punto de vista, repite y difunde sus prototipos.

El poder al que su expansionismo deja intacto es, en su principio, colonizador. Se extiende sin ser cambiado, es tautológico, igualmente inmunizado contra la alteridad que podría transformarlo y contra la que podría resistirle. Se ve comprendido en el juego de una doble *reproducción*, una, histórica y ortodoxa que preserva el pasado, y otra, misionera, que conquista el espacio al multiplicar los mismos signos. Es la época en que el trabajo crítico del retorno a los orígenes, al exhumar las "fuentes" escritas, se apoya sobre la instauración del nuevo imperio que permite, junto con la imprenta, la repetición indefinida de los mismos productos.

A esta escritura que invade al espacio y capitaliza al tiempo, se opone la palabra que no va lejos y que no retiene nada. Bajo el primer aspecto, no abandona el lugar de su producción. Dicho de otro modo, *el significante no se puede separar del cuerpo* individual o colectivo, no se puede exportar. La palabra es aquí el cuerpo que significa. El enunciado no se separa ni del acto social de enunciación, ni de una presencia que se da, se gasta o se pierde al nombrarla. Sólo hay escritura cuando el significante puede aislarse de la presencia, mientras que los Tupinambas ven en los caracteres trazados sobre el papel una forma enigmática de la palabra, el acto de una fuerza; es exacto que para ellos la escritura sea una "brujería" y que para los salvajes de la Isla Española "las misivas hablen".

Para que la escritura funcione lejos, es preciso que a pesar de la distancia mantenga intacta su relación con el lugar productor. Para Léry (y en esto sigue siendo el testigo de la teología bíblica reformada), la escritura implica una transmisión fiel del origen, un estar-ahí del comienzo que atraviesa, indemne, las vicisitudes de generaciones y de sociedades mortales. La escritura es en sí misma un cuerpo de verdad, por consiguiente puede aislarse del cuerpo eclesial o comunitario. Este objeto verdadero comunica al presente los enunciados que ha producido el pasado, "sin moverse de su lugar", transmite una enunciación principal y fundamentadora. Es un mundo, ya no natural sino literario, donde se repite el poder de un autor lejano (ausente). El texto parece querer ponerse en lugar del cosmos religioso —la criatura que significa al creador—, pero miniaturalizándolo, para convertirse en favor del hombre, en un instrumento fiel y móvil dentro de un espacio ilimitado. La palabra se encuentra en una posición completamente distinta, pues ella no "guarda" y ése es su segundo

[19] Según las antiguas tradiciones que "un anciano" tupi cuenta a Léry "un *Mair*, es decir un Francés o extranjero", vino hace tiempo trayendo un "lenguaje" religioso que los tupis "no quisieron creer"; "después vino otro que, en señal de maldición, les dio la espada, con la cual se han matado unos a otros desde entonces" (G.2, 77). En ese "cuento", el extranjero occidental encuentra una doble figura: el *lenguaje* de una verdad; la *espada* que la arma y castiga la resistencia.

aspecto. A propósito de una tradición oral de los tupis referente al diluvio que habría ahogado "a todos los hombres del mundo, con excepción de sus abuelos, que se salvaron trepando a los árboles más altos de su país", Léry nota que "al estar privados de toda clase de escrituras, les era difícil conservar las cosas en su pureza, y por eso inventaron esa fábula, como los poetas, de que sus abuelos se salvaron en los árboles.[20] Gracias al patrón escriturístico, Léry sabe medir lo que la oralidad añade a las cosas, y sabe lo que fueron las cosas, es historiador. Por el contrario, la palabra proviene de la costumbre, que "cambia la verdad en mentira". Más fundamentalmente, la palabra es fábula (de *fari*, hablar). Ahora bien, la fábula es andar a la deriva –añadidura, desviación y rodeo, herejía y poesía del presente respecto a la "pureza" de la ley primitiva.

A través de todo esto, Léry se nos presenta como un buen calvinista. Prefiere la letra a un cuerpo eclesial; el texto a la voz de una presencia; el origen relatado por la escritura a la experiencia sin locución de una comunicación fugitiva. Pero ya está desplazando a la teología que lo ha inspirado, pues la laiciza. Ciertamente, la naturaleza le sirve todavía de signo, cuando al pasear bajo los árboles esplendorosos, responde cantando el salmo 104: esta "palabra" lo sintoniza, "lleno el corazón de alegría", con los murmullos de la selva y con las voces de los tupis,[21] une su arrobamiento a la música de la "balada" comunitaria. Lo que hay de religioso en su *Historia* cae del lado, cuasi extático y "profético", de la palabra salvaje, pero se disocia del *trabajo* connotado por la escritura. Una estructura aparece ya en su sitio. De la enunciación festiva, poética, efímera, se distingue el trabajo de conservar, de verificar y de conquistar. Se añade un querer que transforma discretamente las categorías cristianas que le sirven de lenguaje. La elección eclesial se convierte en un privilegio occidental; la revelación original, en una preocupación científica por conservar la verdad de las cosas; la evangelización, en una empresa de expansión y de retorno a uno mismo. La escritura designa *una operación conforme con un centro*: las salidas y los envíos quedan bajo la dependencia del querer impersonal que ahí se desarrolla y al cual regresan. La multiplicidad de los procedimientos donde se inscriben las "declaraciones" de este querer construye el espacio de una ocupación por lo *mismo*, que se extiende sin alterarse. Son organizaciones escriturísticas la comercial, la científica, la colonizadora. Los "caminos de la escritura"[22] combinan el plural de los itinerarios y el singular de un lugar de producción.

[20] G.2, 72-73.

[21] *Histoire*, cap. XIII (G.2, 27) y cap. XVI (G.2, 80). En los dos casos, se trata del Salmo 104.

[22] En *Les Paysans du Languedoc* (Sevpen,1966, pp. 331-356: "Caminos de la escritura"), Emmanuel Le Roy Ladurie presentó los lazos estrechos geográficos y culturales que unen "la revolución lingüística iniciada por la primera difusión del francés (1450-1590)" en el Languedoc, con la "revolución intelectual" introducida por la Reforma. La extensión del francés (y de la escritura) y del calvinismo (retorno a la Escritura) por los mismos caminos tiene como resultado "la creación de un tipo nuevo de hombre": "se trata de la restricción formal del placer y de la tolerancia tácita de la

3. Una hermenéutica del otro

Significado por una concepción de la escritura, el trabajo de reconducir la pluralidad de los recorridos a la unicidad del centro productor, es el mismo que efectúa el relato de Jean de Léry. Como ya lo indica el *Prefacio*, está hecho de "memorias... escritas con tinta de brasil y en la misma América", material doblemente sacado de los trópicos, puesto que los mismos caracteres que traen al objeto salvaje dentro de la red de un texto están hechos con "tinta roja extraída" del *pau-brasil*, esa madera que fue uno de los principales artículos de importación en Europa durante el siglo XVI.[23]

Pero la *Historia* "relata" gracias a su organizacion. Ciertamente, la *operación* literaria de conducir hacia el mismo productor el resultado de los signos enviados a lo lejos tiene una condición de posibilidad: la diferencia *estructural* entre "aquí" y "allá". El relato se mueve sobre la relación entre la estructura —que plantea la separación— y la operación —que la supera creando así efectos de sentido. La ruptura está en lo que supone el texto por todas partes, en un trabajo de costura.

1. La ruptura. —Al nivel de la manifestación, en la repartición de las masas, la separación ("por-acá"/"por-allá") aparece ante todo como ruptura oceánica: el Atlántico, abismo entre lo Antiguo y lo Nuevo. Al hablarnos de las tempestades, monstruos marinos, hazañas de piratería, "maravillas" o vicisitudes de la navegación transoceánica, los capítulos del principio y del fin (cap. I-V y XXI-XXII) desarrollan esta ruptura estructural según el modo *histórico* de una crónica de la travesía: cada episodio modula lo extraño de un elemento particular de la gama cosmológica (aire, agua, pez, ave, hombre, etcétera) añadiendo su efecto propio a la serie donde la diferencia es a la vez el principio generador y el objeto que la vuelve creíble. Los capítulos que presentan a la sociedad tupi (cap. VII-XIX), encuadrados por los precedentes, manifiestan el mismos principio, pero según el modo *sistemático* de un *cuadro* de "desemejanzas" con las que debemos afectar a cada género y a cada grado del ser para situar en el cosmos,

> a ese país de América, al cual, según nuestro modo de ver, podemos muy bien llamar NUEVO mundo, ya que, como lo voy a deducir, todo lo que allí se ve, ya sea en la manera de vivir de los habitantes, en la formade los animales, y en general en todo lo que produce la tierra, es DIFERENTE de lo que tenemos en Europa, Asia y Africa.[24]

usura; del ascetismo por proclamación y del capitalismo por preterición" (p. 356). De una escritura a otra, hay combinación y refuerzo mutuos. Pero finalmente la introducción de una nueva ley de la escritura cambia a la misma Sagrada Escritura que ha servido de mediación.

[23] Acerca del palo brasil, utilizado sobre todo en tintorería, cfr. Frédéric Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle*, Sevpen,1960, pp 115-145.

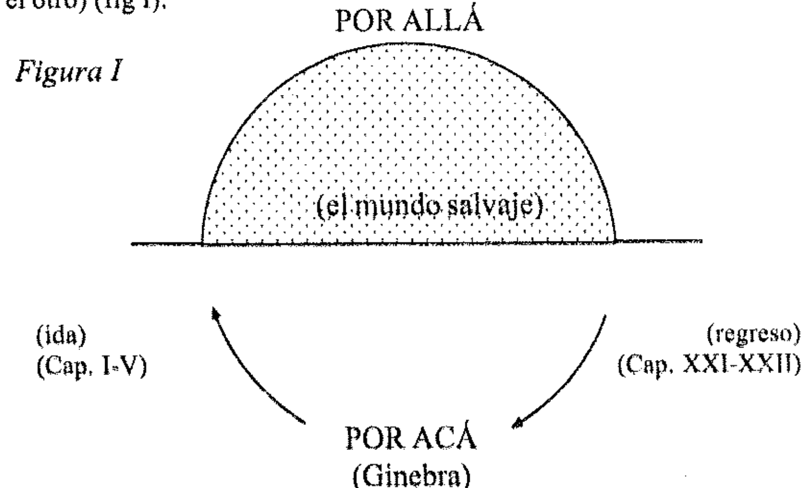
[24] *Histoire*, Prefacio; O.1, 34-35. El subrayado es mío.

En este cuadro, la figura de lo desemejante es ya una desviación en relación con lo que se ve "por acá", ya, sobre todo, la combinación de formas occidentales que hubieran sido cortadas y cuyos fragmentos se hubieran armado de un modo insólito. Así, entre los "animales de cuatro patas" (entre los cuales no hay "uno solo... que en todo y por todo sea semejante a los nuestros"), el "tapir" es "mitad vaca y mitad asno", "participando de una y de otro".[25] Los seres salvajes repiten en ellos la escisión que divide al universo. Su cuadro sigue un orden cosmológico tradicional, que sirve de armazón a la exposición, pero es un cuadro tapizado de innumerables espejos rotos donde se refleja la misma fisura (mitad esto, mitad aquello).

2. El trabajo de "regresar". —Esta diferencia estructural, desmultiplicada en los accidentes del recorrido o en los retratos de la galería salvaje, forma solamente el lugar donde se efectúa, modalizada también según las zonas literarias que atraviesa, una operación de regreso. El conjunto del relato "trabaja" a la división que en todas partes se plantea, con el fin de mostrar que *el otro vuelve al mismo*. De esta manera se inscribe en la problemática general de cruzada que domina todavía al descubrimiento del mundo en el siglo XVI: "Conquista y conversión".[26] Pero el relato desplaza a la problemática, debido al efecto de distorsión que introduce la división del espacio en dos mundos y que en lo sucesivo será estructural.

De esta operación de regreso tenemos un primer indicio con la dinámica general de la *Historia*. Figurado geométricamente, el texto se organiza alrededor de la barra horizontal por-acá (aquí, el mismo)/por-allá (allá, el otro) (fig I).

Figura I

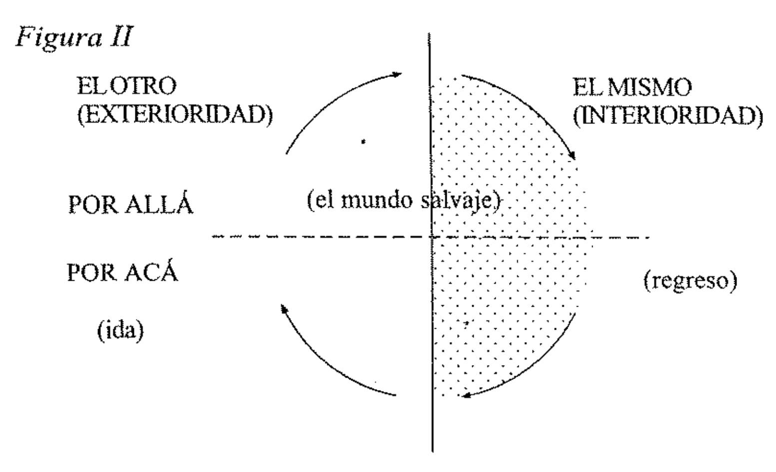


[25] O.1, 157.

[26] Alphonse Dupront, "Espacio y humanismo" en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Travaux et documents*, t. VIII, Droz, 1946, p. 19.

El trabajo que efectúa el texto puede representarse como un movimiento que hace girar la línea 90 grados, creando así, perpendicular al eje por-acá/por-allá, un eje el otro/el mismo (figura II). Por este motivo, el "por allá" ya no coincide con la alteridad. Una parte del mundo que aparecía totalmente como *otro* es traída al *mismo* por efecto del desfasamiento que hace salir de su carril a lo extraño para formar una *exterioridad* detrás de la cual es posible reconocer una *interioridad*, única definición del hombre.

Figura II

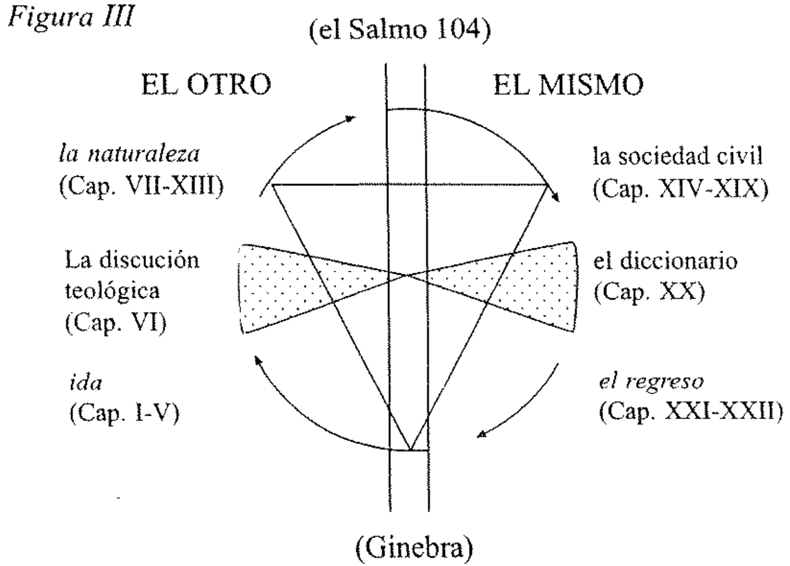


Esta operación va a repetirse cien veces en los trabajos de "etnología". En Léry, se manifiesta en la presentación del mundo salvaje, por medio de una división entre la *Naturaleza* en la cual lo extraño es exterioridad —y la sociedad *civil* donde puede leerse una verdad del hombre. La ruptura aquí/allá se transforma en una división naturaleza/cultura. Finalmente, la naturaleza es el otro, mientras que el hombre es el mismo. Veremos además que esta metamorfosis, producto del desplazamiento realizado por el texto, convierte a la "naturaleza" en la región donde se expresan la experiencia *estética* o la *religiosa*, la admiración y la oración de Léry, mientras que el espacio social es el lugar donde una *ética* se desarrolla a través de un paralelo constante entre la fiesta y el trabajo. En esta combinación ya "moderna", el trabajo social, reproductor del mismo y punto de referencia de una identidad, coloca fuera de sí a la naturaleza, a la estética y a la religiosidad.

Podríamos seguir en todos sus detalles la curva descrita por el relato alrededor de su eje vertical. En un primer momento, progresa hacia la alteridad: primero el viaje hacia la tierra lejana (cap. I-V), después el recorrido de las maravillas y rarezas naturales (cap. VII-XIII). Este movimiento recibe su puntuación final con el canto-éxtasis en alabanza de Dios (fin del cap. XIII). El poema (el salmo 104) abre un punto de fuga hacia la

alteridad inenarrable, fuera de este mundo. En este punto comienza, con el análisis de la sociedad tupi (cap. XIV-XIX), un segundo momento: parte de lo más extraño (la guerra, cap. XIV; la antropofagia, cap. XV) para revelar progresivamente un modelo social ("leyes y policía", cap. XVIII; terapéuticas, salud, culto de los muertos, cap. XIX). Atravesando entonces el abismo oceánico, el relato puede traer a ese salvaje civilizado hasta Ginebra por el camino de regreso (cap. XXI-XXII), (cfr. fig. III).

Figura III



A la bipolaridad inicial, peligrosa y escéptica (verdad *por-acá*, error *por-alla)*, la sustituye un esquema circular construido sobre el triángulo de tres puntos de referencia: primero *Ginebra*, punto de partida y de regreso, uno de los dos términos de la relación inicial al que el relato deja intacto y aun lo refuerza al colocarlo fuera del campo, como comienzo y fin pero no como objeto de la historia; después esa *naturaleza* extraña y esa *humanidad* ejemplar (aunque pecadora) en las que se divide la alteridad del nuevo mundo, reclasificada en un universo exótico y en la utopía de una ética según el orden que introduce la escritura de Léry.

Este trabajo es de hecho una *hermenéutica del otro*. Transporta al nuevo mundo el aparato exegético cristiano, que, nacido de una relación necesaria con la alteridad judía, se ha aplicado a su vez a la tradición bíblica, a la Antigüedad griega o latina, y a muchas otras totalidades todavía más extrañas. Una vez más, este trabajo va a sacar efectos de sentido de la relación con el otro. La etnología se va a convertir en una forma de exégesis que no ha cesado de proporcionar al Occidente moderno, algo

en donde apoyar su identidad en la relación con el pasado o con el futuro, con lo extraño o con lo natural.

El funcionamiento de esta nueva "hermenéutica del otro" se esboza ya en el texto de Léry bajo la forma de dos problemáticas que transforman al uso teológico. Se trata de la operación lingüística de traducción y de la posición de un sujeto en relación con una multitud de objetos. En muchos casos, la ruptura (océano) que marca la diferencia no se desvanece; al contrario, el texto la supone y la desarma, para establecerse como discurso de saber.

La barra entre el antiguo y el nuevo mundo es la línea en la cual vemos cómo una *actividad traductora* reemplaza a un lenguaje teológico. Esta transformación discreta se indica en dos capítulos que constituyen ambos, uno a la ida, y otro al regreso, un *tamis* (un tránsito) entre la crónica del viaje y el cuadro del mundo tupi (cf. fig. III). El primero (cap. VI) narra los debates teológicos de los que fue teatro el fuerte de Coligny, en la bahía de Río, y "la inconstancia y variación" de Villegagnon "en materia de religión", causa del desembarco de la misión hugonota entre los tupís de la costa, "los cuales, sin comparación, nos fueron mucho más humanos".[27] El otro (cap. XX), designado por Léry como "el coloquio del lenguaje de los salvajes",[28] es un diccionario, o más bien un *Assimil* francés-tupí.

Según el primer capítulo, la isla Coligny, mediación entre el antiguo y el nuevo mundo, es un lugar donde reinan la división y *la confusión de las lenguas*. Es Babel en el punto intermedio del Universo. Pero aquí, la confusión ni siquiera se delata, se oculta bajo un lenguaje hipócrita (el de Villegagnon) donde lo que se dice no es lo que se hace. Al fin del mundo, en el umbral de la incógnita tupí, el engaño prolifera bajo una reproducción literal de la teología calvinista: así lo demuestran las oraciones públicas del "celoso defensor" Villegagnon, de quien "era muy difícil conocer el corazón y el interior".[29] ¿No es esto decir que ese lenguaje ya no tiene arraigo en una realidad, sino que flota en los últimos límites de Occidente, arrancado de su verdad y de su suelo, enredado entre los pliegues infinitos de un engaño?

El capítulo XX termina la descripción del suelo Tupi. Después de la confusión lingüística de la isla Coligny, el amplio cuadro del mundo salvaje es una epifanía de cosas, *el discurso de una efectividad*. Ciertamente, el contenido apareció primero como antinómico, pero se repartió

[27] G.1, 112.

[28] *Histoire*, Prefacio; G.1, 12. Cfr. *supra*, n. 7, la bibliografía acerca del "Diálogo de Léry". El texto, cuyo autor probablemente no es Léry, forma parte de la *Histoire* desde la primera edición. Es uno de los documentos más antiguos de la lengua tupi.

[29] G. 1, 91-96.

y trabajó de tal manera que llegó a ser, en su sector humano, un mundo que justificó a la verdad ginebrina. Así pues, tenemos ya una realidad que da peso al enunciado de Léry. Lo que la separa del Occidental, no son las cosas, sino su apariencia: en suma, una lengua extraña. De la diferencia observada, queda solamente *una lengua por traducir*. De aquí se sigue el capítulo que nos da el código de la transformación lingüística que permitirá restaurar la unidad, arrancando las cáscaras heterogéneas que cubren a una identidad de substancia.

El diccionario se convierte en instrumento teológico. Mientras que el lenguaje religioso se pervierte por un uso que es "difícil de conocer" y que remite a lo insondable de las "intenciones" o del "corazón",[30] vemos que la traducción, instalada en la línea misma que marca la división del universo, *hace pasar* la realidad salvaje hasta el discurso occidental. Para esto basta poder "convertir" una lengua en otra. La *operación* traductora no vuelve necesaria, ya lo sugería Calvino,[31] la reducción de las lenguas a una lengua primera de donde se derivarían todas; esta operación sustituye el estar-allá de un origen por una *transformación* que se desarrolla en la superficie de las lenguas, que hace pasar un mismo sentido de lengua en lengua y que otorgará bien pronto a la lingüística, ciencia de estas transformaciones, un papel decisivo en toda estrategia recapitulada.

En el lugar en que la *Historia* la sitúa, la lengua extraña adquiere ya la doble función de ser la vía por la cual una "*substancia*" (la efectividad de la vida salvaje) llega a sostener el discurso de un saber europeo, y de ser una *fábula*, un hablar que no sabe lo que dice antes que un desciframiento lo provea de una significación y de una utilidad. El ser que verifica al discurso ya no es recibido directamente de Dios; se le hace venir de allá, donde es la mina de oro oculta bajo una exterioridad exótica, la verdad que se descubre debajo de los balbuceos salvajes.

Esta economía de traducción constituye, además, en Léry, una problemática general. Por ejemplo, ella domina el análisis de los seres vivientes y lo precisa. Las plantas y los animales se clasifican, en efecto, según las modulaciones de una distinción constante entre lo que se ve (la apariencia) y lo que se come (substancia comestible). La exterioridad cautiva al ojo, maravilla o espanta, pero todo ese teatro es a menudo mentira y ficción en lo referente a la comestibilidad, según la cual se mide

[30] El esfuerzo de gran parte de los "espirituales" franceses del siglo XVII consiste precisamente en ascender del lenguaje religioso objetivo, que se ha vuelto ambivalente y engañoso, hasta las "intenciones", los "motivos" el "corazón" y las condiciones "místicas" de una buena "manera de hablar". Cfr. *supra*, "*La formalidad de las prácticas*", pp. 160-161.

[31] Cfr. *Commentaires de M. Jean Calvin sur les cinq livres de Moyse*, Ginebra, 1564, acerca del Génesis, pp. 20-21, y Claude-Gilbert Duboits, *Mythe et langage au seizième siècle*, Ducros, 1970, pp. 54-56.

la utilidad o la esencia de los frutos y de los animales. Las seducciones o las repulsiones de la mirada se corrigen por el doble diagnóstico del gusto: se come o no se come, crudo o cocido. Pasa lo mismo con la fábula exótica, voz seductora pero a menudo engañosa: el intérprete la incluye en lo útil, cuando habiendo establecido una distinción entre lo que se dice y lo que no se dice, traduce lo que no se dice en forma de verdades que puedan oírse en Francia. Una comestibilidad intelectual es la esencia que es preciso distinguir de los encantamientos del oído.

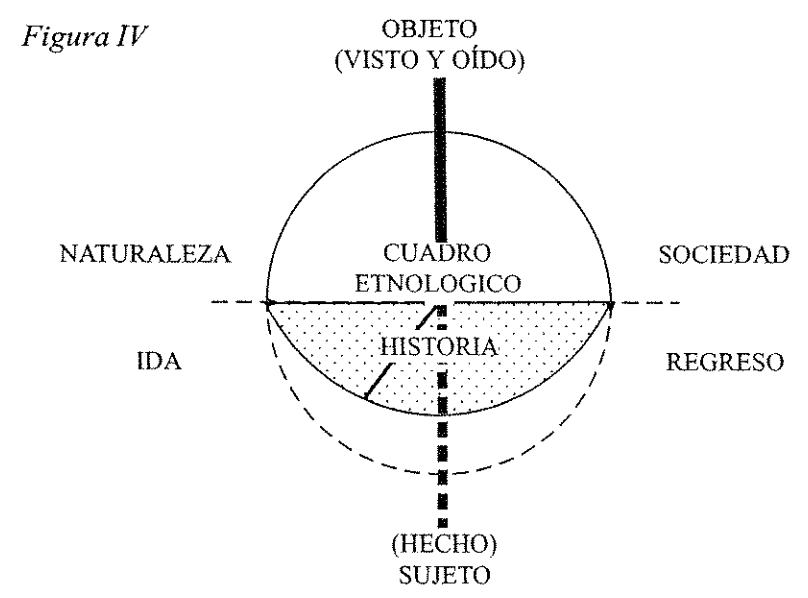
Pasando del espectáculo barroco de las plantas y de los animales a su comestibilidad, de las fiestas salvajes a su ejemplaridad utópica y moral, finalmente, de la lengua exótica a su inteligibilidad, se va desarrollando una misma dinámica: la de la *utilidad* —o más bien, la de la "*producción*", en la medida en que un viaje que enriquece continuamente a la posición inicial es analógicamente un "trabajo productivo", es decir, un "trabajo que produce capital".[32] Al salir de Ginebra, *un lenguaje* comienza a buscar *un mundo* (en eso consiste la misión); privado de efectividad (sin tierra), aparece finalmente, en los últimos límites de Occidente (la isla Coligny, cap. VI), como un puro lenguaje de la convicción o de la subjetividad, incapaz de defender sus enunciados objetivos contra un uso engañoso, a no ser por la fuga de los locutores. A este lenguaje se opone, del otro lado del límite, el mundo de la alteridad máxima: la Naturaleza salvaje. Lo efectivo es, ante todo, lo extraño. Pero, en el espesor de esta alteridad, el análisis introduce una forma entre la exterioridad (estética, etcétera) y la interioridad (un sentido asimilable). Ahí realiza un lento viraje, comenzando por la mayor exterioridad (el espectáculo general, los bosques, etcétera) y progresando hacia las regiones de mayor interioridad (las enfermedades y la muerte). De esta manera, el análisis va preparando a la efectividad salvaje para que se convierta, por medio de una traducción (cap. XX), en *el mundo* que *dice el lenguaje inicial*. El punto de partida era un *aquí* ("nosotros") relativizado por un *allá* ("ellos"), y un lenguaje privado de "substancia". Se convierte en un lugar de *verdad,* puesto que en él se produce *el discurso que comprende a un mundo*. Así es la producción para la que sirve el salvaje: de la afirmación de una convicción se pasa a una posición de saber. Pero, si a la salida, el lenguaje por restaurar era "teológico", el que se establece al regreso es (en principio) científico o filosófico.

Esta posición de saber se mantiene utilizando la "barra" por acá/por-allá de un modo que salió también de la transformación realizada. Esta línea nos sirve para distinguir *el sujeto y el objeto* "etnológicos". En

[32] Podemos referirnos aquí a los análisis de Marx en la *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (K. Marx, *Oeuvres*, Pléiade t. I, pp. 237-254) y en sus *Principes d'une critique de l' Économie politique* (*ibid*, t II, pp.242-243).

el texto va trazada por la diferencia entre dos formas literarias: la que *narra* los viajes (cap. I-VI y XXI-XXII); la que *describe* un paisaje natural y humano (cap. VII-XIX). El *relato* de las acciones que atraviesan al mundo enmarca al *cuadro* del mundo tupi: dos planos perpendiculares (cfr. fig. IV).

Figura IV



En el primero se inscribe la crónica de los hechos y gestos del grupo o de Léry, acontecimientos narrados en términos de *tiempo*: una *historia* se compone con la cronología (muy detallada) de las acciones emprendidas o vividas por un *sujeto*. En el otro plano, los *objetos* se reparten dentro de un espacio regido no por localizaciones o recorridos geográficos (estas indicaciones son rarísimas y siempre vagas), sino por una taxonomía de los vivientes,[33] por un inventario sistemático de "cuestiones" filosóficas, etcétera, en suma, por la "tabla" razonada de un saber. Las partes "históricas" del texto valorizan al tiempo "como al cómplice de nuestra voluntad"[34] y como la articulación de un *obrar occidental*. Respecto a ese

[33] Acerca de las taxonomías de seres vivos en el siglo XVI, cfr. Paul Delaunay, *La Zoologie au XVIe siècle*, Hermann, 1962, pp. 191-200, y François Jacob, *La Logique du vivant*, Gallimard, 1970, pp 37-41. Jean de Léry sigue las clasificaciones clásicas, y por ejemplo, cuando trata de aves, nos remite a la célebre *Histoire de la nature des Oyseaux* (París, 1555) de Pierre Belon (cfr. G.I, 176); etcétera

[34] Louis Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, A. Colin, Cahiers des Annales, núm. 23, 1964, p. 33. El capítulo titulado "El problema de la historia" (*op. cit.*, pp. 31-54) hace resaltar notablemente el carácter particular de las "evidencias" propias de Occidente: "Llegamos a creer que sólo el cambio tiene sentido y que la permanencia no lo tiene, siendo así que la mayor parte de las culturas han creído lo contrario" (*op. cit.*, p. 32).

sujeto que obra, *el otro es la extensión* donde el entendimiento distingue sus objetos.

Para Léry, su libro es una "Historia"[35] donde las "cosas vistas" permanecen ligadas a las actividades del observador. Combina dos discursos que van a separarse. Uno se refiere a la ciencia, que distinta de la "historia natural" (dejada al filósofo) y de la "historia divina" (dejada al teólogo), tiene por objetivo, según Bodin, "explicar las acciones del hombre que vive en sociedad" y "analizar" las producciones de la voluntad humana en cuanto es *semper sui dissimilis*.[36]

En el siglo XVI —al menos para los teóricos—, la historia supone como autónomos, por una parte a un *sujeto* político y jurídico de las acciones (el príncipe, la nación, la "civilidad") y por otra parte a *campos* donde puedan medirse las desemejanzas entre las expresiones de la voluntad del hombre (derecho, lengua, instituciones, etcétera).[37] En Léry, el sujeto es momentáneamente un "príncipe en el destierro", entre el cielo y la tierra, entre un Dios que se aleja y una tierra que hay que encontrar; el itinerario el sujeto supone un lenguaje que ha quedado vacante y un trabajo para proporcionarle una nueva efectividad. Más tarde, tendremos "etnología" cuando el cuadro del mundo salvaje haya adquirido una homogeneidad independiente de los desplazamientos del viaje, es decir, cuando el espacio de la representación "objetiva" sea distinto de la razón observadora y resulte inútil meter al sujeto en el texto de una operación constructora.

4. La palabra erotizada

En esta *Historia*, si el sentido pasa de largo al lado de lo que hace la escritura (se construye el sentido de la "experiencia" tupi —como se construiría una experiencia física), recíprocamente el salvaje queda asociado a la palabra seductora. La literatura de viajes está produciendo al salvaje como *cuerpo de placer*. Frente al trabajo occidental, con sus acciones fabricadoras de tiempo y de razón, se encuentra, en Léry, un lugar de ocio y de deleites, fiesta para el ojo y para el oído: el mundo tupi. *La erotización del cuerpo del otro* —de la desnudez y de la voz

[35] Esta "historia", destinada a "perpetuar" el recuerdo de un viaje" (G.1, 1) y fundada sobre "memorias" traídas de Brasil, se apoya en las "cosas notables observadas por mí durante mi viaje" (G.1, 12). Léry se coloca así entre los "cosmógrafos y otros historiadores de nuestro tiempo" que han escrito sobre Brasil (G.1,40). Esta historia presenta un carácter doble: nos cuenta una *acción* y rechaza toda verdad que no haya sido "observada" o "experimentada".

[36] Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), cap. primum, en *Oeuvres philosophiques*, ed. Mesnard, PUF, 1951, pp. 114-115.

[37] Cfr. las observaciones de George Huppert, *L'idée de l'histoire parfaite*, Flammarion, 1973, pp. 93-109 (a propósito de J. Bodin) y 157-176 ("El sentido de la historia").

salvajes— va al parejo con *la formación de una ética de la producción*. El viaje, al mismo tiempo que obtiene una ganancia material, crea un paraíso perdido que se refiere a un cuerpo-objeto, a un cuerpo erótico. Esta figura del otro ha sin duda desempeñado en el modo de pensar occidental moderno, un papel todavía más importante que las ideas críticas traídas a Europa por los relatos de viajes.

Ya lo vimos, la ganancia "obtenida" por la escritura parece separar a un "resto" que también domine al salvaje y que no se escribe. El placer es la huella de ese resto. "Arrobamientos" de Léry, fiestas de los tupis –salmos silvestres en uno, danzas y baladas pueblerinas en los otros. *Excesos* que constituyen un lugar común entre ellos. Pero esto es lo efímero y lo irrecuperable, momentos inexplotables, sin retorno y sin provecho. Algo de Léry mismo ya no vuelve de allá. Estos instantes horadan el tiempo del viajero, así como la organización festiva de los tupis escapa a la economía de la historia. El gasto y la perdida designan un *presente*; forman una serie de "caídas", y como deslices, en el discurso occidental. Estas rupturas parecen venir por la noche a deshacer la construcción utilitaria del relato. Lo "in-audito" es el ladrón del texto, o más exactamente, es lo que le es robado al ladrón, precisamente lo que es *oído*, pero no comprendido, y por lo tanto arrebatado al trabajo productivo: la palabra sin escritura, el canto de una pura enunciación, el acto de hablar sin saber –el placer de decir o de oír.

No se trata aquí de los hechos o experiencias "extraordinarias" "que el discurso biográfico o místico utilizan, de manera, en verdad, muy diferente, para establecer la *condición* de un lenguaje de "verdad".[38] En la *Historia*, lo maravilloso, marca visible de la alteridad, no sirve para proponer otras verdades u otros discursos, sino al contrario, sirve para establecer un lenguaje *operacional* que sea capaz de traer la exterioridad a "lo mismo". El "resto" del que hablo es más bien una recaída, un efecto secundario de esta operación, un desperdicio que produce al realizarse, pero que no pretendía que saliera. Este desperdicio del pensamiento constructor, esta recaída, este rechazo, serán los que constituyan finalmente al otro.

La erotización de la voz nos demuestra que la figura del otro, eliminada del saber objetivo, vuelve bajo otra forma deslizándose por las márgenes de ese mismo saber. Pero este desplazamiento exige situarse dentro del conjunto que lo prepara, puesto que se refiere a la representación general del relato que convierte a la sociedad salvaje en un cuerpo de fiesta y en un objeto de placer. Globalmente, una serie de oposiciones estables mantienen, a lo largo del texto, la distinción entre el salvaje y el civilizado.

[38] Sobre el discurso hagiográfico, cfr. *infra*, cap. VII. Sobre el discurso "místico", cfr. M. de Certeau *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, pp. 153-166, y *Le Langage mystique*, en preparación.

Así:

SALVAJE VS. CIVILIZADO

desnudez vs. *vestido*
(fiesta) *ornamento* vs. *aderzo*(coqueteria)
pasa-tiempo, ocio, *fiesta* vs. *trabajo*, oficio
unanimidad, proximidad, *cohesión* vs. *división*, distancia
placer vs. *ética*

Los tupis están "emplumados" (del pájaro al hombre, el mundo salvaje modula las combinaciones de la pluma-ornamento y de la desnudez-sin pelos). "Saltar, beber y *cahuinar* es casi su oficio ordinario".[39] Para un artesano como Léry ¿qué es lo que fabrican? Hacen fiestas, expresión pura que no conserva ni rentabiliza nada, presente fuera del tiempo, exceso. En el espejo tupi aparece invertida la imagen del trabajador. Pero la operación que reduce la diferencia a una exterioridad la convierte en un teatro de fiesta, produce *una estetización del salvaje*.

Personaje de espectáculo, el salvaje es, con todo, y por el mismo título, el representante de una economía distinta de la del trabajo. La reintroduce en el cuadro. Digamos, como hipótesis, que se trata del retorno, bajo formas estéticas y eróticas, de lo que la economía de producción debió rechazar para constituirse. En el texto, este retorno se sitúa en la *intersección de una prohibición y de un placer*. Por ejemplo, la fiesta salvaje sorprende a Léry (está "encantado"), pero al mismo tiempo él sorprende a la fiesta penetrando ilegalmente entre los tupis. Doble transgresión: a la ley propia y a la de ellos. En el pueblo donde se reúnen, experimenta "cierto temor" al oírlos cantar de lejos.

> Sin embargo, después que terminaron esos ruidos y aullidos confusos, los hombres hicieron una pausa corta (entonces las mujeres y los niños se callaron y se quedaron quietos), y de nuevo los oímos cantar y hacer resonar sus voces con un acorde tan maravilloso, que habiéndome calmado un poco al oír tan dulces y graciosos sonidos, me preguntaba si no sería mejor verlos más de cerca.[40]

[39] G.1, 130. *Cahuinar*, es celebrar una fiesta bebiendo el cahuín, bebida sacada de un tipo de maíz llamado *Avati*;. En el cap. IX de su *Histoire*, Léry se extiende largamente hablando de la fabricación del *cahuín*, y de las *cahuinadas*, fiestas que los "bribones y sinvergüenzas americanos" celebran con magníficas "borracheras".

[40] *Histoire*, cap. XVI; G.2, 69.

Después de un momento "en suspenso" a causa del peligro, Léry avanza, a pesar de su "intermediario" (el interprete que "nunca se había atrevido a estar con los salvajes en ese tipo de fiestas").

> Me acerqué, pues, al lugar donde se oían estos cánticos, pero como las casas de los salvajes son muy largas y redondeadas (parecidas a los emparrados de los jardines de por-acá) y están cubiertas de hierbas hasta el suelo, con el fin de ver mejor *a mi gusto*, hice con las manos *una pequeña hendidura* en la cubierta.[41]

En ese lugar de placer, protegido por un cercado, como los jardines del país de donde viene, Léry penetra al fin:

> Hice una señal con el dedo a los dos franceses que me miraban, y ellos, envalentonados con mi ejemplo, se acercaron sin impedimento ni dificultad, entonces entramos los tres en esa casa. Viendo pues, que los salvajes (como sospechaba el intérprete) no se asustaban de nosotros, sino por el contrario, manteniendo sus filas y su orden de un modo admirable, continuaban sus canciones, nosotros nos retiramos tranquilamente a un rincón y desde ahí los contemplamos *hasta hartarnos*.[42]

El relato nos narra el placer de ver a través de la "pequeña hendidura" como a través del ojo de una cerradura, antes de sentarse en un rincón para gozar hasta el hartazgo ese "sabbat" y esas "Bacanales";[43] más aún, nos explica el placer de oír de cerca los ruidos espantosos y seductores, que vuelven imposible la resistencia a la temeridad de acercarse: esas escenas de erotismo "etnológico" van a repetirse en los relatos de viajes, que tienen su correspondencia en la escena inaugural de *Sodoma y Gomorra*. Ahí se trata también de un "nuevo mundo" y de su descubrimiento ("Primera aparición de los hombres-mujeres..."): se *oye* primero hablar de un aposento "separado del de Jupien por un tabique extremadamente delgado". El héroe se precipita allí sin precaución:

> Las cosas de ese género a las cuales yo asistía, tuvieron siempre, en su presentación externa, el carácter más imprudente y el menos verosímil. como si ese tipo de revelaciones fueran la recompensa de un acto lleno de riesgos, aunque en parte clandestino...
>
> No me atrevía a moverme. El palafranero de los Guermantes, aprovechándose, sin duda, de su ausencia, había metido en el aposento donde yo me encontraba una escalera que llegaba hasta el cobertizo. Si hubiera trepado por ella, habría podido abrir el tragaluz y oír como si

[41] G.2, 69-70. El subrayado es mío.

[42] G.2, 70.

[43] G-2, 71 y 73.

estuviera en el mismo aposento de Jupien. Pero tenía miedo de hacer ruido. Por lo demás era inútil. Ni siquiera tuve que lamentar el haber llegado con algunos minutos de atraso a mi aposento. Porque según lo que oí desde el primer momento en la de Jupien, y que no eran sino sonidos inarticulados, supuse que se pronunciaron muy pocas palabras. Es verdad que esos sonidos eran tan violentos que si no hubieran sido siempre repetidos una octava más alta por un quejido semejante, hubiera podido creer que una persona degollaba a otra a mi lado y que en seguida el asesino y su víctima resucitada tomaban un baño para borrar las huellas del crimen. Concluí más tarde, que lo único que es tan ruidoso como el sufrimiento, es el placer...[44].

Los "ruidos" que llegan de la fiesta de los hombres-salvajes, así como los "sonidos inarticulados" que distinguen a la de los "hombres-mujeres", no tienen ningún contenido inteligible.

Son "llamadas" desorbitadas del sentido. Olvidos de las precauciones, pérdidas del entendimiento, arrobamientos. Ese lenguaje no obtiene su poder de lo que dice, sino de lo que hace o de lo que es. No podríamos decir si es verdadero o falso. Está más allá o más acá de esa distinción. El "por allá" vuelve bajo esta forma. Así ocurre con un grito, el acto de enunciación derriba al enunciado y a toda la organización de la forma, del objeto y del referente. Es insensato, pero produce placer.

Respondiendo a esta llamada, el gesto de venir más cerca disminuye la distancia, pero no la suprime. Crea una situación de entre-lo-dicho. La voz se mueve, en efecto, en el intermedio del cuerpo y de la lengua, pero en un momento en que se pasa del uno a la otra y *en* el que existe la menor diferencia. Aquí no tenemos ni el cuerpo a cuerpo de la violencia amorosa (o festiva), ni el palabra por palabra (o el texto tras el texto) del orden semántico propio de una linearidad lingüística. El cuerpo, que es engrosamiento y opacificación de los fonemas, no es todavía la muerte del lenguaje. La articulación de los significantes se perturba y se borra; nos queda, sin embargo, la modulación vocal, semiperdida pero no absorbida en los rumores del cuerpo. Extraño intermedio, donde la voz da una palabra sin "verdades", y la proximidad, una presencia sin posesión. Este momento escapa a las legalidades, a las disciplinas del sentido y a las violencias del cuerpo; es el placer, ilegal y cerebral, de estar allí donde el lenguaje anuncia, al desvanecerse, la llegada de una violencia codiciada, temida, mantenida a distancia por el espacio de la audición. Este "exceso" erótico actúa sobre el mantenimiento del sistema que ha hecho del cuerpo el

[44] *Sodome et Gomorrhe*, 1a. parte, en Marcel Proust. *À la recherche du temps perdu*. Pléiade, 1954, t. II, pp 608-609.

otro del observador, supone la legalidad que quebranta. Que "el deseo sea el reverso de la ley";[45] es lo que repite la voz que se oye.

5. Visto y/u oído: el ojo y el oído

A la supresión de lo extraño efectivo del salvaje, corresponde el reemplazo de su realidad exterior por una voz. Desplazamiento bien conocido. El otro vuelve bajo la forma de "ruidos y aullidos", o de "dulces y graciosos sonidos". Estas voces del que regresa se combinan con el espectáculo al que la operación observadora y escriturística ha reducido a los tupis. El espacio al que el otro se circunscribe compone una ópera. Pero si las figuras y las voces, restos transformados de la fiesta medioeval, están asociadas del mismo modo al placer y forman juntas un teatro *estético* detrás del cual se mantienen (preservadas por la "escritura") las voluntades fundadoras de *operaciones* y de *juicios* sobre las cosas en sí mismas, la escena se desarrolla según una oposición entre lo visto y lo oído.[46] Así como las imágenes se mueven en los libros si se las mira a través de un vidrio verde o de uno rojo, así también el salvaje se desplaza dentro del mismo marco, si se le percibe con el ojo o con el oído.

A estos dos términos, sería necesario añadir un tercero para tener la serie a la que responden los diferentes registros del salvaje: *la boca, el ojo, la oreja*. A la instancia *bucal* corresponde la "comestibilidad" del salvaje, que define su "substancia" y lo enfrenta, respecto a Occidente, con su antropofagia —tema obsesivo cuyo tratamiento ha sido siempre primordial y fija la condición de la futura etnología. Esta relación de poder, inscrita en el texto, ya lo vimos, es, por lo demás, lo que vuelve posible al texto. Entonces el relato puede utilizar al objeto que le ha sido preparado por esta acción preliminar. En él se diversifican las composiciones del ojo y las irrupciones de la voz, porque lo audiovisual está dividido.

El *ojo* está al servicio de un "descubrimiento del mundo"; es la punta de flecha de una "curiosidad" enciclopédica que, en el siglo XVI, amontona frenéticamente los materiales y coloca "los cimientos de la ciencia moderna". Lo raro, lo extraño, lo singular —objetos ya coleccionados por la atención medioeval— son captados con el "fervor" de una ambición: "que nada le sea extraño al hombre y que todo llegue a servirle".[47] Se da entonces un "vértigo de curiosidad" que orquesta el desarrollo de todas las "ciencias curiosas" o "ciencias ocultas". La embriaguez de saber y el

[45] Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 787 (en "Kant junto con Sade").
[46] Cfr. las observaciones de Guy Rosolato a propósito de las alucinaciones, *Essais sur le symbolique*, Gallimard, 1969, pp. 313 ss.
[47] Alphonse Dupront, "Espacio y humanismo": *op. cit.*, pp. 26-33 sobre la "curiosidad".

placer de ver, penetran en la oscuridad y desdoblan la interioridad de los cuerpos presentando amplias superficies a los ojos.

Esta curiosidad conquistadora y hedonista, ocupada en descubrir lo oculto, se simboliza en los relatos de viajes al narrar el encuentro del descubridor, vestido, armado, y revestido de la cruz con la Indígena desnuda. Un nuevo mundo se levanta del otro lado del océano con la aparición de las mujeres tupis, desnudas como aparece Venus en medio del mar en el cuadro de Botticelli. Estupor de Léry, las indias "quieren permanecer siempre desnudas":

> En todas las fuentes y arroyos claros..., se echan agua en la cabeza con ambas manos, se lavan y sumergen todo el cuerpo como patos; un día lo hicieron más de doce veces.[48]

Estas apariciones en las orillas de los claros arroyuelos tienen su correspondiente nocturno en la isla Coligny, donde los franceses hacen trabajar como "esclavas" a las indias "prisioneras de guerra".

> Tan pronto como caía la noche, se quitaban secretamente las camisas y los otros harapos que les daban, era necesario para quedar contentas que antes de acostarse se pasearan completamente desnudas por toda la isla.[49]

La desnudez de esas mujeres nocturnas, locas de placer, produce una visión muy ambivalente. Su salvajismo fascina y amenaza, sale de un mundo desconocido, donde las indias tupis, según Léry, son las únicas que trabajan con una actividad incansable; pero también son voraces, las primeras que practican la antropofagia. Así procede la mujer que recibió como "marido" a un prisionero destinado a ser comido.

> Ahora bien, tan pronto como matan a un prisionero, si tenía una mujer (como dije que les dan a algunos), ésta se coloca junto al cadáver y da muestras de un poco de dolor. Y digo nominalmente un poco de dolor, porque así como dicen que hace el cocodrilo, al saber que habiendo matado a un hombre llora a su lado antes de comérselo, así esta mujer, después de expresar algunos pesares y derramar algunas lágrimas fingidas sobre su marido difunto, si ella puede, será la primera en comérselo. Cuando pasa esto, las otras mujeres y principalmente las viejas (las cuales, más ansiosas de comer carne humana que las jóvenes, solicitan incesantemente a todas las que tienen prisioneros para que los despachen pronto), se presentan con el agua caliente que tienen lista y con ella frotan y escaldan de tal manera el cuerpo muerto, que después de

[48] G.1, 136.
[49] G.1, 137.

> levantarle la primera piel, lo dejan tan blanco como los cocineros de por acá lo hacen con un lechón dispuesto para asarse.[50]

"*Como era gostoso o meu Frances*: ¡Qué sabroso estaba mi francés!", dice a su vez, en el film de Nelson Pereira dos Santos, la india tupi que tuvo como marido a un prisionero francés antes de comérselo.[51]

Esta salvaje evoca al fantasma occidental de las brujas que bailan y gritan por la noche, ebrias de placer y devoradoras de niños. El "sabbat" evocado por Léry [52] sigue en la continuidad de lo que llegó a ser el carnaval de antaño, arrojado progresivamente fuera de las ciudades por el desarrollo de las comunidades burguesas, destinado al campo, a los bosques y a la noche.[53] Este mundo del más allá, festivo, condenado, amenazador, reaparece desterrado en el fin del mundo, en las últimas fronteras de la empresa conquistadora. Como el exorcista, su colega de por-acá, el explorador misionero tiene como tarea expulsar a las brujas extranjeras. Pero no logra localizarlas muy bien en el teatro del exorcismo etnológico. El otro regresa: con la imagen de la desnudez, "presencia exorbitante";[54] con el fantasma del sexo con dientes, la *vagina dentata*, representación de la voracidad femenina; o con la irrupción danzante de placeres prohibidos. Más fundamentalmente, el mundo salvaje, como el mundo diabólico, se convierte en Mujer, se declina en femenino.

Pero otra imagen se sobrepone sin duda a la reminiscencia de las brujas. En relación con "nosotros", los tupis son:

> más fuertes, más robustos y llenos, mejor dispuestos, menos sujetos a enfermedades: entre ellos casi no hay cojos, tuertos, contrahechos o disminuidos. Además, muchos llegan hasta la edad de cien o ciento veinte años [...], y hay unos pocos, que en su vejez, no tienen los cabellos ni blancos ni grises.

[50] G.2, 47-48. "Las viejas", dice Léry, "apetecen siempre comer carne humana" (G.2, 48); les "encanta" hacerlo (G.2, 50).

[51] *Como era gostoso o meu Frances: Uma Historia do brasil*, film brasileño de Nelson Pereira dos Santos (1973), según los relatos de Thévet y de Léry. Pereira se refiere indirectamente a la corriente literaria brasileña llamada "antropófaga", de los años 1920 (Brasil "asimila" la aportación extranjera) y, a la manera de una fábula, critica el "amor", que desde 1964 un régimen totalitario manifiesta por sus súbditos.

[52] G.2, 71.

[53] El desarrollo del trabajo comercial en las ciudades ha ido limitando progresivamente al tiempo vacante y festivo del carnaval; cfr. por ejemplo Joël Lefebvre, *Les fols et la folie*, París, 1959. Acerca del aquelarre y la brujería, la bibliografía es inmensa. Cfr. Julio Caro Baroja, *Les Sorcières et leur monde*, Gallimard, 1972, pp. 97-115 o M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, pp. 13-40. Desgraciadamente, la literatura del viaje no se ha estudiado sistemáticamente como un inmenso complemento y desplazamiento de la demonología. Y sin embargo, en el viaje se encuentran las mismas estructuras.

[54] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. La Haya, Nijhoff, 1971, p. 234, acerca de "la desnudez exhibicionista de una presencia exorbitante", "sin significado".

Casi dioses, "todos beben verdaderamente de la fuente de la juventud". "Los pocos cuidados y desvelos que tienen por las cosas de este mundo" van de acuerdo con un paraíso donde "los bosques, las hierbas y los campos están siempre verdes" [55] En medio de esta eterna primavera, una de las "cosas doblemente extrañas y verdaderamente maravillosas que he observado en estas mujeres brasileñas", dice Léry, es su desnudez, que no sólo es inocente, "sin señales de vergüenza ni recato",[56] sino primitiva, anterior a la historia humana. En las representaciones del Renacimiento, la desnudez tiene valor de atributo divino. Ella es, en efecto, el indicio de teofanías, revelaciones del "amor divino", al que una serie de cuadros opone a las fiestas que muestran al "amor humano" vestido y adornado.[57] En este ambiente, la aparición de la salvaje es la de una diosa "desnuda, desnuda bajo sus cabellos negros" (M. Duras). Pero al nacer del mar, las indias ya no son como las "antiguas diosas", registradas en la nomenclatura del Panteón grecolatino; ellas surgen fuera del espacio mediterráneo (semantizado), diosas sin nombre propio que salen de un océano "desconocido de los antiguos".

Estas mujeres en las que alternan lo diabólico y lo divino, que oscilan entre el más-allá y el más-acá de lo humano ("este animal se deleita tanto en esa desnudez...",[58] escribe Léry), son, sin embargo, un *objeto* colocado en un espacio donde podemos distinguir las miradas. Una imagen y ya no un origen –aún cuando la aparición conserve la inquietante extrañeza de aquello que sustituye. Así como en la pintura del Renacimiento, Venus desnuda reemplaza a la Madre de los hombres, misterio de María [59] o de Eva, y en ella finalmente la verdad completamente desnuda es lo que el ojo *se permite ver*, así también las indias representan el secreto que un saber quebranta y libra de hechizos. Como cuerpo desnudo de la india, el cuerpo del mundo se convierte en una superficie abierta a las inquisiciones de la curiosidad. En aquella época pasa lo mismo con el cuerpo de la ciudad y con el del enfermo, convertidos en espacios *legibles*. Por las "pequeñas hendiduras" de "experiencias" suce-

[55] G.1, 123.
[56] G.1, 136 y 123.
[57] Acerca de las representaciones inspiradas a los artistas del Renacimiento por la oposición platónica (tan apreciada por Ficino) entre el *Amor divinus* (desnudo) y el *Amor humanus* (vestido), cfr Erwin Panofsky, *Renaissance and Renaiscences in Wastern Art*, Londres, Paladin, 1970, pp. 188-200: se trata de teofanías como la Venus de Botticelli o la de Mantegna, la *Felicità Eterna*, de Ripa, la *Bella disornata* de Scipione Francesci, etcétera.
[58] G.1, 136.
[59] Venus "reemplaza a la Virgen", escribe Pierre Francastel a propósito de Botticelli (*La figure et le lieu. L'ordre visuel du Quattrocento*, Gallimard, 1967, p. 280). Pero no se trata solamente de la sustitución de la mujer *sagrada* por la mujer *profana*; se trata de la sustitución de la *madre* por un *objeto* de la visión (y del saber).

sivas, el velo tradicional que ocultaba la opacidad de las cosas se desgarra y permite "reconocer la tierra ocularmente".[60]

Léry resume los dos elementos de la transgresión que acompaña al nacimiento de una ciencia: "buen pie, buen ojo",[61] "Ver y visitar", añade,[62] su intención se aclara con una observación de Freud sobre la relación que la escritura (que recorre) y el saber (que metamorfosea los sujetos en objetos) mantienen con el hecho de "pisotear el cuerpo de la tierra madre".[63] Las mujeres desnudas, vistas y sabidas señalan metonímicamente el producto de este trabajo. Ellas son el indicio de una nueva relación, escriturística, con el mundo; son el efecto de un saber que "pisotea" y recorre "ocularmente" la tierra para construir su representación. "El proceso fundamental de los tiempos modernos, es la conquista del mundo como imagen concebida".[64] Pero la aparición de las mujeres en la *Historia* conserva todavía la huella de los riesgos y de las incertidumbres que acompañan, en el siglo XVI, a la conversión de la tierra-madre en tierra-objeto. Gracias a las mujeres, el relato nos narra también los inicios y las temeridades de una *mirada* científica.

En cuanto el objeto visto puede ser reducido a la escritura y es homogéneo con las linearidades del sentido enunciado y del espacio construido, *la voz crea* un distanciamiento, abre una brecha en el texto, restaura un cuerpo a cuerpo. La voz queda "fuera". Lo que sale de la boca o lo que entra por la oreja puede ser del orden del arrobamiento. Entonces los "ruidos" superan al "mensaje", y lo cantado a lo hablado. Un rompimiento del sentido o del tiempo sigue a la llegada de un "murmullo de cánticos", el de los salvajes,[65] o el de los "grandes bosques":

> Al oír el canto de infinidad de pájaros que cantaban como el ruiseñor en esos bosques iluminados por el sol, me sentí invitado a alabar a Dios por todo aquello, y con el corazón lleno de alegría, me puse a cantar en voz alta el Salmo 104: Levántate, alma mía, levántate y bendice, etcétera.[66]

El llamado traído por los sonidos "graciosos" de la fiesta tupi, el que viene de los "pájaros semejantes al ruiseñor" que "convidan" a cantar, tiene una estructura análoga, muy semejante, por lo demás, a muchas

[60] Marc Lescarbot, *L'Histoire de la Nouvelle France*, Paris, 1609, p. 542.
[61] G.1, 138.
[62] "...Durante el año en que estuve en el país, sentía tan grande *curiosidad por contemplar* a los grandes y a los pequeños, que ahora me doy cuenta que los *veo* siempre *delante de mis ojos*, y que tendré para siempre su *idea* y su *imagen* en mi *entendimiento*". Pero "para poder gozarlos, es preciso *verlos y visitarlos* en su país" (G.1, 138; el subrayado es mío).
[63] Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, PUF, 1968, p. 4.
[64] Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1962, pp. 81/85.
[65] Cfr. *supra*, pp. 206-208 y 223-224.
[66] G.2, 80.

otras. Así el llamado del chaman indio es a menudo la imitación de un pájaro del bosque, impulso y aptitud para el canto:[67] Casi siempre se le atribuye en seguida un sentido, "religioso" o no, pero en sí misma la voz crea el desfallecimiento de un "olvido" y de un éxtasis. De un modo diferente a lo que pasa en el chamanismo, la voz no constituye aquí una función social; por el contrario, pasa a través del lenguaje, convierte a lo in-sensato en el vacío donde se engendra un poema irresistible. "Es necesario que digas": es todavía una fórmula aceptada, pero ya señala el lugar donde va a agrandarse el desgarramiento de un exceso: la urgencia de un "decir", de un acto de enunciación que no es dócil a una verdad "dicha", ni se somete a un enunciado. Esta urgencia ya no va en la dirección de la voluntad conservada en su "pureza" por aquella escritura cuyos poderes alababa Jean de Léry. Bajo una envoltura sensorial y simbólica de vientos, de respiros y de ruidos *extraños* a lo normal, se oculta un *alumbramiento por medio del oído*, [68] que es indicio de una violación (o de un "arrebato") que pasa a través de la razón social; es la aquiescencia a la voz del otro —"la voz de su amo" y de su padre, voz de la conciencia, voz donde se indica, representada originalmente en el mito como exigencia incestuosa de sacrificio, "la figura obscena y feroz del Super-ego".[69]

Esta figura designa la alteridad insuperable con la que se forma el deseo del sujeto. Solamente la evoco para subrayar el punto que importa aquí: lo oído no es lo esperado. Lo que viene "no se parece a nada", por consiguiente no es verosímil. "Tener sentido, es ser verosímil". Inversamente, "ser verosímil no es otra cosa que tener un sentido". Finalmente, "lo verosímil no tiene sino una sola característica constante: *quiere decir*, es un sentido".[70] Bajo este punto de vista, lo oído no es *decible* a no ser indirectamente, a través de una dehiscencia *metafórica* que rompe la linearidad del discurso. Lo oído insinúa un desfasamiento, un salto, una confusión de géneros; es el "paso a otro género", *metábasis eis allo genos* (μεταβσσιζ ειζ αλλο γενοζ, como dice Aristóteles.

Más generalmente, la voz en sí misma tendría una función "metafórica" —que traza líneas y que altera—, cuando divide al cuadro metonímico del ver. Si, como "burla del significante", la metáfora "se coloca en el punto preciso donde el sentido se produce en el no-sentido",[71] sería en efecto

[67] Cfr. por ejemplo Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967, p. 82 ss. ("El chamán de las Guayanas y de la Amazonia") y p. 105 ss. ("El chamanismo entre los indios del Gran Chaco") a propósito de la vocación del chamán.

[68] Cfr. Ernest Jones, *Psychanalyse, folklore, religion*, Payot, 1973, pp. 227-299: "La concepción de la Virgen por el oído. Contribución a la relación entre estética y religión".

[69] Jacques Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, pp. 360, 619, 684, etcétera. Por lo demás, en el análisis lacaniano siempre aparece la *voz* a propósito del *super-ego*.

[70] Julia Kristeva, *Sèmèiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969, pp. 211-212.

[71] Jacques Lacan, *op. cit.*, pp. 557-508.

el movimiento por el cual un significante sustituye a otro:[72] "una palabra por otra", pero también un mismo ardid que trastorna la palabra. A través de estas irrupciones metafóricas de lo fabulatorio y de esos lapsos del sentido, la voz, desterrada fuera de los límites del discurso, va a refluir, y con ella, el murmullo y los "ruidos" que la distinguen de la reproducción escriturística. Así pues, una exterioridad sin comienzo ni verdad volvería a visitar al discurso.

¿No es acaso demasiado, a propósito de un solo texto, reconocer ya, entre lo visto y lo oído, la distinción de dos funcionamientos del salvaje en relación con el lenguaje que trata de él, ya como *objeto* del discurso constructor de imágenes, ya como *alteración*, rapto, pero también llamamiento de ese mismo discurso? Estas dos funciones se combinan, porque la exterioridad "vocal" es también el estimulante y la condición de posibilidad de su contrario escriturísiico. La exterioridad le es necesaria, en la medida en que lo necesario, como dice Jacques Lacan, es precisamente "lo que no deja de escribirse".[73] El salvaje se convierte en la palabra sin sentido que fascina al discurso occidental, pero que precisamente por eso mismo, obliga a la ciencia productora de sentidos y de objetos a escribir indefinidamente. El *lugar del otro*, que el salvaje representa, es pues "fábula" en un doble sentido: como una ruptura metafórica (*fari*, el acto de hablar que no tiene un sujeto que pueda nombrarse), y como un objeto que debe ser comprendido (la ficción que se traduce en términos de saber). Un decir *detiene* a lo dicho —es una tachadura de lo escrito—, y *obliga a extender* su producción —obliga a escribir.

El relato de Léry esboza, por lo menos, la ciencia de esta fábula: consiste esencialmente en la etnología y en el modo como interviene en la historia.

[72] La metáfora, en efecto, permite "designar las realidades que no pueden tener términos propios", por lo tanto "rompen las fronteras del lenguaje, decir lo indecible" (Michel le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, 1973, p. 72).

[73] Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XX, *Encore*, Seuil, 1975, p. 99.

Capítulo VI

El lenguaje alterado. La palabra de la posesa

La palabra de la posesa plantea una doble cuestión. Por una parte la posibilidad de acceder al discurso del otro, problema del historiador: ¿Qué se puede captar del discurso del ausente? ¿Cómo interpretar documentos ligados a una muerte insuperable, es decir, a otro período y a una experiencia "inefable", que siempre se ha abordado como se la juzga desde el exterior? Por otra parte, la alteración del lenguaje por una "posesión", objeto propio de esta exposición.

Mis reflexiones forman la continuación de los estudios sobre la *Posesión de Loudun*, ejemplo-parangón, caso particularmente célebre en la serie de posesiones que sustituyó, alrededor de 1610-1630, a las grandes epidemias de brujería.[1] Freud manifestó siempre un interés muy grande por la brujería: leyó "con ardor" el *Malleus Maleficarum*. El mismo decía, en su correspondencia con Wilhelm Fliess[2] y con otros, que había en la relación del inquisidor (del exorcista) con la posesa (o con el brujo), algo semejante a la relación que existe entre el analista y su cliente.

Pero en lo "diabólico", y en su desarrollo durante un siglo (es decir, alrededor de 1550 a 1660), es preciso distinguir dos formas sucesivas que me contento simplemente con recordarlas. La primera forma es la brujería, fenómeno rural; a la irrupción masiva de brujos en el campo, se opone la represión de los jueces urbanos, con frecuencia despiadada. Tenemos allí una estructura dual, por una parte los jueces y, por otra, los

[1] Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Julliard, 1970; cfr. también *L'Absent de l histoire*, Mame, 1973.
[2] Sigmund Freud, *La Naissance de psychanalyse*, París, PUF, 1956, pp. 165-168, etcétera.

brujos; por una parte la ciudad, y por otra el campo. Segunda forma, las posesiones, que aparecen hacia el fin del siglo XVI. Esto ocurre en el interior de microgrupos, por ejemplo, en los conventos de religiosas. Pequeños círculos se constituyen en islas o, repitiendo las representaciones que organiza el siglo XVII religioso, en "refugios" o "reducciones", dentro del país. Estas posesiones ocurren en medios homogéneos o idénticos al de los jueces. De un modo diferente al caso de la brujería, donde hay disparidad social entre el juez y el brujo, en el caso de la posesión hay homogeneidad social entre el juez o el exorcista y, por otra parte, el (o la) poseso (a). De binaria (la relación juez-brujo), la estructura se convierte en ternaria, y el tercer término (la posesa, la víctima) es el privilegiado en esta historia.

Finalmente, última diferencia, el combate contra la terrible "peste" de los brujos se transforma, junto con la posesión, en un proceso que oscila entre un debate acerca de los marcos de referencia de una sociedad, y por otra parte, una teatralización de las guerras sociales, religiosas, filosóficas y políticas de la época. La posesión es una escena, mientras que la brujería es un combate. La posesión es un teatro donde actúan las cuestiones fundamentales, pero dentro de una escenografía determinada, mientras que la brujería es una lucha, un cuerpo a cuerpo entre dos categorías sociales.

Así, en el caso de Loudun, tomado aquí como ejemplo, una veintena de religiosas ursulinas forma el grupo de las posesas. Tiene su razón de ser el hecho que la posesa sea esencialmente femenina; detrás de la decoración, se desarrolla una relación entre lo masculino del discurso y lo femenino de su alteración: Pero durante seis años (1632-1638), estas religiosas posesas proporcionan un lugar espectacular a las discusiones que atraen visitantes por millares y que nutren una literatura superabundante cuyos autores son a su vez teólogos, médicos, eruditos, interesados por razones sobre las cuales valdrá la pena interrogarnos.

Los depósitos de manuscritos y de obras antiguas, conservados hoy en los archivos nacionales o municipales, me permitieron, en un primer tiempo, analizar cómo, un "lugar" diabólico —una escena diabólica— había sido organizado por el juego de tensiones sociales, políticas, religiosas o epistemológicas, y cómo esta composición de lugar, esta producción de un espacio teatral, había vuelto posible una reclasificación de las representaciones sociales en función de un cambio en los marcos de referencia. Desde este punto de vista, la posesión es un fenómeno paralelo a la creación del teatro en los siglos XVI y XVII. Del carnaval medioeval, se pasa al teatro del siglo XVII, cuando la representación que la sociedad se da de sí misma se localiza, se objetiviza y se miniaturiza al dejar de ser liturgia popular. Del mismo modo, en el teatrito de la posesión, se representa una modificación de las estructuras epistemológicas, políticas y religiosas de la época. Finalmente, traté de analizar cómo los desplazamientos así realizados en el teatrito durante algunos años tenían valor de síntomas respecto al trabajo que cambiaba en ese momento al cuerpo entero de la sociedad. Loudun es a su vez la metonimia y la metáfora que permiten captar cómo una "razón de estado", una racionalidad nueva, sustituyen a la razón religiosa.

Este primer estudio, *La posesión de Loudun*, trataba de comprender al espectáculo diabólico como un fenómeno *social*, examinando las reglas a las que obedecía el juego de los personajes en el campo religioso, médico o político, y por otra parte, las relaciones que mantenían con una lógica de lo imaginario los procesos de aculturación social.

¿Un discurso del otro?

Quisiera ahora tratar de analizar una cuestión que dejé aparte y que la colocaría en un principio bajo el signo de una transgresión de la misma posesa: ¿Existe un "discurso del otro" en la posesión?

Dicho de otro modo, mi primer ensayo de interpretación no daba lugar suficiente a una cuestión que, sin embargo, aparecía en el horizonte, a saber: el mismo discurso de las posesas en cuanto se dice *hablado por otro*. "Hay otro que habla en mí" dice la posesa. Esta cuestión no podrá ser tratada sino después de un examen histórico del teatro sociocultural que formaba su lugar. Pero es necesario analizar más de cerca, en la relación de los actores de Loudun, la combinación de dos posiciones disimétricas, por una parte la de las posesas, por otra la de sus jueces, exorcistas, médicos, etcétera.

Por una parte, en las posesas, existe una indeterminación del lugar desde donde hablan y que se presenta siempre como un "otra cosa" que habla en mí. Habla una especie de otro que permanece indeterminado. Por otra parte, los exorcistas o los médicos responden con un trabajo de nominación o de denominación característico de la posesión en cualquier sociedad tradicional. Lo esencial de la terapéutica de la posesión, ya sea en África o en América del Sur, consiste en nombrar, en dar un nombre a lo que se manifiesta hablando, pero inseguro e inseparable de trastornos, gestos y gritos . Se produce una alteración, y la terapéutica o el tratamiento social consiste en dar un nombre, ya previsto en los catálogos de la sociedad, a esta palabra insegura. El trabajo de los médicos o de los exorcistas, consiste en una nominación que pretende clasificar a las parlantes dentro de un lugar circunscrito por el saber que dichos médicos o exorcistas poseen.

Por un lado, no se sabe quién habla o de qué habla; por el otro, se tiene un saber que tiende a reclasificar la alteridad que se presenta. Desde este punto de vista, aun cuando existan divergencias entre médicos y exorcistas acerca de las taxonomías en función de las cuales efectúan la reclasificación, es decir, aun cuando el saber médico y el saber religioso no se parezcan, en ambos casos se presenta un *saber* como capaz de *nombrar*. Exorcistas y médicos se oponen juntos a la excepción delictuosa, herética o enfermiza, a lo anormal representado por la posesa. Se oponen a su fuga, pues la posesa se aparta del lenguaje social, traiciona a la topografía lingüística que permite organizar un orden social.

Exorcistas o médicos tratan, pues, de compensar, de reabsorber la escapatoria de la posesa fuera de los campos de un discurso establecido. Médicos y exorcistas no se entienden acerca de lo que es la norma: para unos, comprende la intervención visible de un cosmos sobrenatural, y para otros la excluye. Pero se entienden fundamentalmente para eliminar una extraterritorialidad del lenguaje. Al nombrar, combaten al fuera de texto donde se coloca la posesa, cuando se presenta como el enunciado de algo que es fundamentalmente "otro".

Evidentemente, esta manera de abordar el problema de la posesión no es inocente, se apoya, por mi parte, en hipótesis. En particular, admito aquí, entre lo que dice la endemoniada o la posesa y lo que dicen los tratados demonológicos o los exorcistas testigos de la demonología, una distinción análoga a la que existe entre el discurso del que llaman "loco" y, por otra parte, el discurso de la psiquiatría —y en ciertos aspectos, del psicoanálisis. Habría una ruptura entre lo que dice la posesa y lo que dice el discurso demonológico o médico. No podríamos identificar el saber acerca de la posesión con lo que dice la posesa, como tampoco podríamos identificar el saber psiquiátrico o psicoanalítico con lo que dicen el "loco" o la "loca" (tomando unas referencias vagas).

Por el contrario, y éste es otro postulado, no podemos suponer que, seguramente, el discurso de la posesa exista en alguna parte, como un tesoro oculto que debemos sacar de debajo de las interpretaciones que lo cubren; ni tampoco que lo que ella dice como *otro* se constituya en un *discurso* análogo pero opuesto al discurso de un saber psiquiátrico o religioso. Así como una relación con el psiquiatra, y por consiguiente con las normas de una psiquiatría, representa para el que llamamos enfermo mental, la condición de posibilidad de su discurso en un lugar del hospital que le señaló de antemano el médico, así también el tratado de demonología (o los interrogatorios del exorcista) proporcionan de antemano a la posesa la condición y el lugar de su decir. La "enferma" o la "loca" recibe del discurso psiquiátrico la posibilidad de expresar enunciados; del mismo modo, la "posesa" no puede enunciar nada, sino gracias al interrogatorio

o al saber demonológico, aun cuando su lugar no sea el del discurso del saber que se manifiesta sobre ella. La palabra de la posesa se constituye al referirse al discurso que la *espera* en ese *lugar*, para la escena demonológica como la loca, en el hospital, no tiene lenguaje sino el que le preparan para la escena psiquiátrica.

Esto significa en primer lugar que no podemos suponer en la posesa un discurso diferente del que expresa efectivamente, como si hubiera, en el subsuelo, otro discurso, intacto, que debe ser desenterrado. En segundo lugar, que no podemos identificar lo que ella dice con el lugar (lingüístico y social) donde es necesario que esté para poder pronunciar un discurso.

1. Transgresión e interdicción

Transgredir significa atravesar. El problema que se plantea aquí es el de una distorsión entre la *estabilidad* del discurso demonológico (o del discurso médico) como discurso del saber y por otra parte, la función de límite ejercida por los desires de la posesa. Esta distorsión nos obliga a mantener provisionalmente entre ellos una diferencia que no implica una homología. Del hecho de que la palabra de la posesa represente un límite, no podemos incluir que este límite tenga la misma estructura de discurso que el saber demonológico o médico. Hay, pues, una relación disimétrica: la palabra de la posesa no se plantea como análoga al discurso del saber ni oculta por él, como si fuera otro discurso que estuviera debajo de la superficie de lo legible y de lo visible. Lo que se introduce en el lenguaje, es una cuestión que no podemos ni borrarla al asimilarla con el texto recibido, ni objetivizarla al suponerle la condición de una positividad discursiva enterrada bajo un discurso represivo. Se trata de una relación del discurso (demonológico, médico, histórico, etcétera) con una transgresión que no es un discurso. Relación que podemos descubrir en los textos que tenemos.

Esta situación tiene el interés de no ser excepcional, pues se reproduce en una serie de casos en que la alteración es, *en* el discurso, la figura móvil, que aparece y desaparece, de la transgresión *del* discurso. Mi problema, aquí, es la naturaleza de esta palabra *prohibida por* el discurso y *que vuelve* al discurso, o se prefiere, entre-dicha por la alteración del mismo discurso. La encontramos bajo el aspecto místico, pues yo creo cada vez más en una homología estructural de los problemas planteados por la brujería, por la posesión y por la mística. Ciertamente, nos queda el problema de saber por qué es blanco o negro, Dios o el Diablo; pero fundamentalmente, el tipo de manifestación es el mis-

mo y puede reducirse a la relación que una aberración alterada mantiene con un orden semántico, o la relación de una enunciación con un sistema de enunciados. Esta relación puede presentarse bajo un aspecto místico, diabólico, o en términos de locura. Esto se nota también en el discurso etnológico, desde el momento en que tratamos de saber cómo va a hablar el indio el lenguaje del saber occidental. Asimismo, podemos preguntarnos cómo el "loco" o la "loca" van a hablar en el discurso del saber psiquiátrico o psicoanalítico. Bajo aspectos diferentes, se insinúa la misma interrogación como algo que está fuera del texto y que debemos preguntarnos cómo se combina con el texto. ¿Qué es eso que está fuera del texto y que sin embargo se nota en el texto?

Paralelo a la posesión diabólica del siglo XVII, el lenguaje místico, su homólogo y su reverso, se define en esa época como la introducción de algo indecible en un texto recibido. Un "yo no sé qué" habla, pero este "yo no sé qué de *otro*" se introduce y se dice en un sistema doctrinal, alterando el discurso del saber teológico y sin construir otro discurso. De la misma manera, el "yo no sé qué habla" de la posesa se insinúa en el discurso extraordinariamente organizado de la demonología, conjunto de sutilezas construidas partiendo de una posición de saber.

Según la apreciación que se da entonces a las obras literarias "místicas" o según la teoría que ellas mismas elaboran, se trata de decir una experiencia llamada "inefable" y que por consiguiente no *puede decirse*. Esta experiencia de posesión (divina, en el caso de los místicos) no tiene lenguaje *propio*, pero *se nota* (como una "herida", dicen los místicos) en el discurso teológico; se inscribe por el trabajo que realiza en el interior del discurso recibido de una tradición religiosa. Una transgresión (mística) de la ley del lenguaje (religioso) se inscribe en ese mismo lenguaje por una manera de practicarlo –por un *modus loquendi*. Ahora bien, los teóricos del siglo XVII lo caracterizan no como un discurso, sino por lo que llaman "frases místicas" o "maneras de hablar". Señalan con ello una operación que se realiza en el lenguaje. Una práctica de locución y un tratamiento del lenguaje trazan en el discurso constituido una alteridad que sin embargo no se identifica con otro discurso. Como en el caso de la posesa, tenemos aquí una relación entre un discurso establecido y la alteración que introduce el trabajo de decir "otra cosa".[3]

De un modo más amplio, problemas vecinos aparecen en la relación que el relato etnográfico mantiene con "la otra sociedad", de la que habla y que trata de hacernos comprender. En efecto, el discurso demonológico, el discurso etnográfico o el discurso médico, toman respecto a la posesa, al salvaje o al enfermo, la misma posición: "Yo sé mejor

[3] Cfr. Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, pp. 41 70 y 153-167.

que tú lo que tú dices", es decir, "Mi saber puede meterse en el lugar desde donde hablas". Ahora bien, cuando la posesa habla ese lenguaje que se le impone y que se pone en lugar de ella, el discurso enajenador pero necesario que pronuncia lleva la huella —la "herida"— de esa alteridad a la que trata de cubrir el saber. Quisiera ante todo subrayar la generalidad de la cuestión abierta por el *retorno del otro al discurso que lo prohibe*. Este "regreso" puede tomar una forma atenuada, casi subrepticia. La alteración del discurso por la "palabra" que lo sustituye, puede, en un caso extremo, tomar la forma de una discreta ambivalencia de procedimientos "represivos". Éste es, por ejemplo, el caso de la cita. Así, en los textos etnográficos y relatos de viajes, el salvaje es jurídica y literariamente *citado* (como la posesa) por el discurso que se pone en su lugar para decir de ese ignorante lo que no sabe de sí mismo. El saber etnográfico, así como el demonológico o el médico, se acreditan con la cita. Desde este punto de vista, debemos interrogarnos sobre el papel que desempeña la cita del otro en el discurso historiográfico. Y entiendo "cita" en el sentido literario, pero también se puede entender la citación ante un tribunal. Es una técnica literaria de procesos y de juicios, que fundamenta al discurso en una posición de saber desde donde puede decir lo otro. Sin embargo, algo diferente vuelve al discurso con la cita del otro: la cita permanece ambivalente; conserva el peligro de algo extraño que altera al saber traductor o comentador. La cita es para el discurso la amenaza y la expectación de un *lapsus*. La alteridad dominada (poseída) por el discurso guarda, latente, el poder de convertirse en una aparición fantástica, más aún, en un posesor. Citar al otro es una estrategia de procedimiento que no deja de remitirnos a otro lugar. Ciertamente, la cita en el texto etnográfico no es un agujero por donde se vería otro paisaje u otro discurso. Lo citado está fragmentado, repetido y aderezado en el texto, en una palabra, está alterado. Pero en esta posición donde ya nada es propio, es posible que venga, como en sueños, una inquietud extraña: el poder subrepticio y alterador del rechazado.

De la misma manera, el discurso médico hace que los locos deletreen su propio código. Para hablar, el loco debe responder a las preguntas que le hacen. Así, en un hospital psiquiátrico, se observa, durante el mes o los dos meses que siguen al internamiento del enfermo, una nivelación de su discurso, un desvanecimiento de sus particularidades: el enfermo no puede hablar sino en el código que le proporciona el hospital. Se enajena en las respuestas a preguntas y a saberes que sólo le permiten enunciarse. Sin embargo, organizado como proceso terapéutico, el discurso médico lleva en sí la marca de otro lugar de enunciación. Conserva, de un modo ambivalente, la enunciación del enfermo bajo la forma de esas citas que llegan a ser el trofeo de sus victorias. ¿Será acaso posible,

partiendo de esas huellas de "otros" que oscilan entre la integración y la transgresión, encontrar la palabra reprimida de la locura, no ya en su estado salvaje (convertido en "inaccesible" para el futuro), sino en lo que resulta de examinar la sucesión de silencios organizados cada vez por "razones" normalizadoras todavía marcadas por lo que han eliminado para constituirse?

Me propongo únicamente presentar algunas hipótesis acerca de unos indicios que desempeñan una función extraña en los relatos de posesión diabólica, pues mantienen una inestabilidad que excluye la posibilidad de una conclusión definitiva del texto. Según modos diferentes, pero capaces de relacionarse entre sí, estos indicios marcan *en* el discurso algo exterior al discurso; desempeñan, en el interior del relato, el papel de pivotes, pues inscriben una "posesión" subrepticia dentro del conjunto de taxonomías teológicas o médicas, hacen que el texto se deslice hacia lo que está fuera de él, pero de un modo que queda dentro del texto del saber; debido a ese funcionamiento ambiguo, efectúan en el texto una desgarradura peligrosa. Tal vez estos "juegos prohibidos" constituyan un sistema propio, que desde un punto de vista semiótico o psicoanalítico, haga producir al texto algo extrañamente "diabólico", equivalente actual de aquel remoto fondo de silencio que se encontraba en la posesa y que se ha vuelto para nosotros completamente inaccesible. Bajo este aspecto, algunos de los interrogantes que nos ofrecía hace poco la posesa, no dejan de ser diabólicos.

2. Documentos alterados: los textos de las posesas

No podríamos tratar este problema prescindiendo de la naturaleza del material. Ahora bien, resulta que se trata de documentos alterados y fragmentarios, de los cuales retengo algunos indicios.

1) Las fuentes disponibles (archivos, manuscritos, etcétera) presentan a menudo al "discurso" de la posesa como algo que siempre es enunciado por otro que no es la posesa. En la mayor parte de los casos, estos documentos son actas de notarios, informes de médicos, "opiniones" o "consultas X" de teólogos, "deposiciones" de testigos o sentencias de jueces. De la endemoniada, solamente aparece la imagen que se forma el autor de los textos, en el espejo donde se repite su saber y donde se define su propia posición respecto a su contrario.

El que la endemoniada no tenga como palabra sino la de su "otro", y no tenga sino el discurso de su juez o de su médico o del exorcista o de testigos, no es una casualidad como lo diré más adelante. Pero esta situación excluye desde un principio la posibilidad de separar

de su alteración a la voz propia de la posesa. En la superficie de los textos, su palabra se ha perdido doblemente. Se ha perdido porque ha sido "rehecha" y reformada (es decir, ha recibido su forma) por el único saber que se expresa. Por otra parte, su palabra se ha perdido porque, antes de que esta misma palabra haya sido reformada por los discursos donde figura en forma de citas, una barrera de interrogatorios ha determinado de antemano las respuestas y fragmentado los decires de la posesa según clasificaciones que no son las de ella, sino las del saber investigador. Los documentos, bajo este aspecto, son un callejón sin salida.

2) Fabricados con ese tipo de preguntas y respuestas, centenares de interrogatorios fueron cuidadosamente transcritos por los escribanos. Estos textos reúnen preguntas (del exorcista, del juez, del médico) y respuestas (de la posesa). Pregunta-respuesta-pregunta-respuesta: así es el género literario que nos presenta el documento más cercano al interrogatorio. Se parece a los textos dialogales (obras de teatro, novelas, etcétera), pero ¿podríamos asimilarlo a los textos que presentan una forma de intercambio entre personajes? Dicho de otro modo, entre los diálogos de Beckett o de Diderot y, por otra parte, el conjunto donde se eslabonan las preguntas de los exorcistas y las respuestas de los diversos "demonios" que poseen a las interrogadas, ¿existe alguna continuidad literaria?

Aun cuando las respuestas de las posesas queden siempre referidas a los interrogatorios y determinadas por sus preguntas, aun cuando el conjunto obedezca a las reglas de un teatro, me parece difícil una asimilación completa de esos dos tipos de diálogo. La razón no es porque habría en un caso unicidad de autor (por ejemplo en *Le Neveu de Rameau)* y en el otro, pluralidad. De todas maneras se trata, en un caso como en otro, de un texto, y la diferencia entre uno o muchos autores no tiene importancia. Pero al eliminar la hipótesis de una diferencia entre esas dos formas literarias de preguntas-respuestas, rechazamos *a priori* la especificidad de los textos "diabólicos": el juego entre el *lugar estable*, adonde los exorcistas quieren llevar a las interrogadas, y por otra parte, la *evanescente pluralidad* de lugares que permite a las posesas pretender que están en otro lado. El teatro diabólico se caracteriza por la relación siempre insegura entre los lugares impuestos a todos los actores por algunos de ellos (el exorcista o el médico componen la escena al señalar a cada uno su papel, del mismo modo que el psiquiatra impone o trata de imponer su papel al enfermo) y la *movilidad* de algunos actores (las posesas), que se deslizan de un lado para otro. En la escena que nos presenta el interrogatorio, hay actores que tratan de imponer papeles y otros actores que se salen de ellos. Las posesas saltan de un lado al otro, creando trastornos donde las esperan el doctor o el exorcista. Destinadas al lugar que les señala la escenografía terapéutica, la enferma o la posesa se menean sin cesar. La expectación

que mantiene al interrogatorio tiende a responder a esta pregunta: ¿cómo la escenografía demonológica va a tolerar, y hasta qué punto, a la movilidad de actores que cambian de lugar cuando los espera un saber social? Al llevar el juego de la posesión al tablero de casillas construido por el discurso demonológico o médico, al asimilarlo al teatro que se establece sobre una arquitectura sólida de "personajes" (o de nombres "propios"), nos. olvidamos de lo extraño que circula dentro de la armazón fuertemente estructurada de dicho teatro. Pero, aun cuando no nos olvidáramos, el problema de la posesa se "pierde" constantemente dentro de la arquitectura teatral, se escapa aun de la misma consideración de composiciones de lugar o de personajes.

Un trastorno forma ya parte del documento tal como nos llega, y no podemos identificar con el texto "preguntas-respuestas", la posesión que en él se nos relata.

3) En cierto número de casos, los documentos provienen de las mismas posesas. Tal es el caso de las declaraciones, las cartas y la autobiografía de Jeanne des Anges, priora de las ursulinas, la más célebre de las posesas de Laudun. Aquí, pues, la misma enferma habla. Pero, si ponemos aparte las respuestas a los interrogatorios hechos durante los exorcismos (caso que acabamos de tratar), los textos de Jeanne des Anges se inscriben en la continuidad de un lenguaje *acerca* de la posesión y no de la posesión misma. Los textos no provienen del tiempo en que, "inconsciente", Jeanne des Anges, es la voz de uno u otro demonio que la poseen. Son discursos escritos en tiempos diferentes, cuando Jeanne se objetiviza al decir: "Yo era, yo hacía". Este punto me parece muy importante. Ieanne des Anges puede *hablar* como posesa, pero no puede *escribir* como posesa. La posesión no es sino una voz. Desde el momento en que Jeanne pasa a la escritura, dice lo que hacía, piensa en pasado, describe un objeto distante, acerca del cual puede, por lo demás, emplear el discurso del saber. Escribe desde un lugar distinto, y no desde el que hablaba como posesa. Entonces habla como de un tiempo anterior, ya redacte informes, cartas o deposiciones durante los períodos de calma entre las crisis demoniacas, o bien, hacia 1640, quince años más tarde, nos narre en pasado un período de posesión del que afirma "ha salido" o se "ha liberado".

Escribir significa para ella mantenerse lejos de un lenguaje que puede dominar. Escribir es poseer. Por el contrario, ser poseída es una situación compatible solamente con la oralidad: uno no puede ser poseído al escribir. Entre la voz de la posesa y la escritura de la que se posee, hay una ruptura que indica lo que podemos esperar de los documentos escritos.

4) Finalmente, interviene la cuestión que debo plantearme como historiador o como intérprete. Al analizar la palabra de la posesa, tengo la ambición de oírla mejor que el médico o el exorcista de ayer, de comprender mejor que los sabios de ayer lo que revela del *otro*, su lenguaje o el lenguaje sabio. ¿Dónde está el lugar que me autoriza hoy a suponer que puedo, mejor que ellos, hablar del otro? Alojado como ellos en un saber que quiere comprender, mantengo respecto a la posesa la posición que ayer tenían el demonólogo o el médico, pero con variantes apreciables. ¿Puedo acaso, en este lugar, ser manipulado (poseído) por el deseo que causa la transgresión de la posesa? Examinaremos esta cuestión al tratar *Moisés y el monoteísmo*. Acontece siempre que mi trabajo aumenta la alteración que ya redujo los documentos sobre la posesión al estado en que nos llegan.

Un análisis que explicara en nuestros días cómo un texto, el mío cuando escribo, se relaciona con la palabra demoniaca del siglo XVII, sería tal vez una manera de volver a decir hoy la cuestión sin caer en el folclor o en el cientificismo. Sería *pensar* la extraña idea que Freud tomaba de Goethe: "*So muss denn doch die Hexe dran* –es preciso, pues, recurrir a la bruja",[4] esperar de ella una elucidación (¿o un cambio?) de nuestro discurso.

3. "Yo es otro": la perversión del lenguaje

A esta bruja o posesa a la que recurro, la invocaré con una palabra de Rimbaud: "Yo es otro".[5] Esta divisa, no completamente apropiada, indica sin embargo el lugar donde se sitúa, en el lenguaje, la grieta abierta por la posesa.

Al aislar los textos que relatan las palabras pronunciadas por las posesas, notamos un rasgo común: se trata de discursos en "yo" (*Ichberichte*). Todos dicen: "Yo es otro". En ellos se marca una continuidad con lo que la tradición psiquiátrica llama "histeria" desde hace tres siglos: "la histérica" no sabe y por consiguiente no puede decir *quién* es. La posesa, que es la única que nos interesa en este momento, crea en el funcionamiento del lenguaje un trastorno que connota la desarticulación del *sujeto* locutor ("yo") y de un nombre propio *definido*: "Yo es otro". El exorcista o el médico trabajan para determinar quién es ese "otro" para colocarlo dentro de una topografía de nombres propios, y de esta manera normalizar de nuevo la articulación del acto enunciador con un sistema social de enunciados. Así el exorcismo es esencialmente una *empresa de denominación* destinada a clasificar algo extraño que huye dentro de un lenguaje establecido. Trata de restablecer el postulado de todo lenguaje, a saber: una relación estable entre el "yo" locutor y un significante social, el

[4] S. Freud, Gesammelte Werke, t. XVI, p. 69. "El análisis terminable e interminable" cita a *Fausto*. (1a. parte, escena 6) a propósito de esa bruja llamada metapsicología.

[5] Carta a Georges Izambard, 13 de mayo de 1871, en Arthur Rimbaud, *Oeuvres complètes*, Pléiade, 1946, p. 252. Cfr. la carta de 15 de mayo de 1871, Paul Demeny (*ibid*, p. 254): "Yo es otro..."

nombre propio. Lo que se pone en tela de juicio es la articulación entre la enunciación y el enunciado —dicho de otro modo, el contrato que enuncia, entre el sujeto y el lenguaje, la proposición: "Yo soy Miguel", o: *yo* = un nombre (propio).

El nombre propio impone al sujeto un lugar en el lenguaje y "asegura" un orden de la práctica sociolingüística. Y puesto que la posesa se desvía al presentar algo extraño en el sujeto ("yo es otro"), es necesario señalar a esta aberración un nombre propio, tomado de una lista (demonológica) prevista por la sociedad para esos casos. Entonces se restablece el contrato que es principio mismo del saber, del "orden de las cosas" y también de una terapéutica.

Ahora bien, la posesa crea constantemente una desviación respecto al postulado: *yo* = x (x designa un nombre determinado). Ciertamente, en el estado de inconsciencia en que debe encontrarse para ser poseída, ella entra sucesivamente en los lugares que proporciona una nomenclatura de demonios. Presionada por los exorcistas para *fijar* su nombre (es lo que quieren sacarle, la confesión de un nombre) y para clasificarse en el repertorio demonológico, termina por declarar "yo soy Asmodeo": *yo =Asmodeo*. Pero, poco después responderá: "yo soy Amán", después: "yo soy Isacarón", etcétera. De suerte que tenemos, en el caso de Jeanne des Anges, una serie de identificaciones heterogéneas:

yo = Asmodeo,
yo = Isacarón,
yo = Leviatán,
yo = Amán,
yo = Balam,
yo = Behemot.

La pluralidad de identificaciones tomadas de una misma tabla onomástica niega finalmente la posibilidad de una localización, sin que por eso mismo se rechace el código social (demonológico) puesto que en un principio no hay otro previsto para este caso. El código permanece, pero la posesa pasa a través de él. Se desliza de un lado a otro, rechazando, en su trayectoria, todo nombre definido estable (no puede señalarse lingüísticamente ningún valor determinado a *yo* de una manera estable).

La rotación indefinida del *yo* en una lista cerrada de nombres propios fijos (hay también, como veremos, algo de improvisación en esos nombres) hace funcionar al discurso demonológico, pero le impide hacerlo correctamente. La rotación obliga a repetir indefinidamente la operación denominadora. Este procedimiento de perversión es, en el discurso de la posesión, el equivalente de lo que Rimbaud enunciaba en forma

de comentario de su poesía: "Es falso decir: yo pienso. Se debería decir: 'se me piensa'." ¿Qué significa ese *se*? Ésta es precisamente la cuestión que propone la posesa: "*se* me habla". Rimbaud continúa: "Yo es otro. Tanto peor para el madero que se encuentra convertido en violín".[6] Lo que *escribe* la poesía de Rimbaud, el desplazamiento onomástico de la posesa lo *habla*: ella es, en efecto, "un madero que se encuentra convertido en violín". Pero, ¿quién o qué lo toca? Mientras Rimbaud traza en el juego de nombres *comunes* la trayectoria de la indeterminación que aparece, la posesa sólo puede sino jugar con sus nombres *propios* en el punto de articulación del lenguaje con la enunciación del sujeto. Su procedimiento pervertidor no deja de ser análogo al *du es denkt* de Nietzsche (*eso*, que no tiene nombre propio *piensa* dentro de mí)[7] o a la paradoja de Rilke: donde hay un poema, no soy yo, sino Orfeo quien viene y canta.[8] Tomando otra idea de Nietzsche, este procedimiento sugiere un "sacrificio" de lo propio y la alteración (la posesión por otro) del lugar que la lengua reserva al "yo". Una desapropiación se realiza muy especialmente en ese lugar lingüístico, el "yo". Los textos de las posesas no nos dan la clave de su lenguaje, indescifrable para ellas mismas. Sin duda ésta es la razón por lo que su condición de "posesas" no se defiende sino con un revolotear de un nombre propio a otro dentro del encuadramiento que se les impone. Dentro de un tablero de nombres propios, no dejan de deslizarse de un lugar a otro, pero no crean una casilla nueva que sería la suya: en relación con las denominaciones recibidas, no inventan ninguna añadidura que les proporcionaría algo propio.

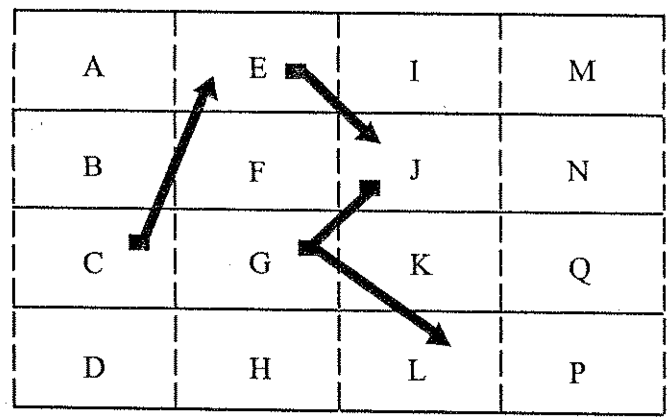
Esta deriva, análoga a las que distorsionan o borran los nombres propios en la *Psicopatología* de la vida *cotidiana* (cap. III) es el modo como se traza en el interior del texto (y en el interior de la lista de nombres propios) no una pluralidad de locutores, sino el desvanecimiento del locutor y una desposesión del lenguaje. Al designarse cada vez con nombres diferentes, la posesa se escapa del contrato lingüístico y retira al lenguaje el poder de ser para el sujeto la ley de su decir.

No es nada sorprendente el que esta agitación tenga su punto de emergencia y de mayor intensidad en la articulación del "yo" con el nombre propio, si es verdad que el "yo" es en el lenguaje el "signo único, pero móvil" (como "tú", pero diferente de "él") que está "ligado al *ejercicio* del lenguaje e identifica al locutor". "Los indicadores *yo* y *tú* sólo

[6]A. Rimbaud, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. 252.

[7]. "Decir que el sujeto *yo* es la determinación del verbo pensar, es *falsificar* los hechos. Eso piensa *(es denkt)*, pero que *eso* sea precisamente el viejo e ilustre, *yo*, no es, para decirlo en términos moderados, sino una hipótesis, un alegato..." (F. Nietzsche, *Par delá le bien et le mal*, 17, Aubier, col. bilingüe, 1963, pp. 48-49. Corrijo la traducción de acuerdo con el texto alemán).

[8] R.M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*: el poeta es Orfeo, no el "yo" del "autor".



La alteración o la deriva lingüística.
Un tablero de nombres propios: A,B,C,D... Una trayectoria del sujeto entre esos nombres propios.

existen cuando están actualizados en la instancia del discurso, donde marcan, con cada una de sus instancias, el proceso de apropiación del locutor".[9] A este signo "vacío", que se convierte en "lleno" desde el momento en que lo asume un locutor, se refieren ante todo los desplazamientos diabólicos de la posesa. En este lugar lingüístico de apropiación convergen los combates y las argucias que se refieren a la posesión del lenguaje (posesión ↔ desposesión) y por consiguiente a la identidad del que habla.

4. Construcción y desconstrucción de un lugar.

Un eje semántico de los textos diabólicos se indica con la pregunta que tiene por fórmula, en el exorcista: "¿Quién está allí?", y en el médico: "¿Qué es eso?" Ambos, el exorcista y el médico, responden con nombres propios sacados ya sea de la serie demonológica (Lucifer, Asmodeo, etcétera) ya de la médica (melancolía, imaginación, hipocondría, histeria, etcétera). Estos nombres designan igualmente "esencias" determinadas por el saber de uno u otro. Desde este punto de vista hay, sin embargo, una diferencia entre ellos. El exorcista debe obligar a confesar el nombre propio a la endemoniada. Si el trabajo más importante del exorcista es la denominación, es preciso que esta denominación se vea sellada con la confesión de la posesa; para que el contrato sea restaurado, ella debe responder: "Sí, yo soy Asmodeo". Posteriormente, en la psiquiatría a partir de Pinel, se ha establecido algo semejante: la verdadera curación

[9] Emile Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 258-266: "De la subjetividad en el lenguaje".

del enfermo no consiste solamente en nombrar la enfermedad, sino en obtener del enfermo que reconozca la verdad de lo que su médico dice de él. En este caso, partiendo de la denominación hasta llegar a la confesión, el saber cierra su círculo. Pasa lo mismo en el tratamiento de la posesión. Pero el exorcista debe obtener la confesión de la endemoniada en el momento en que está poseída y en un estado de "inconsciencia": se espera la confesión del otro que habla en ella. Ahora bien, el médico del siglo XVII no tiene necesidad de esta confesión, o por lo menos la obtiene de su propia observación, es decir de la superficie corporal cuyo espectáculo (sudores, pulso, heces fecales, degluciones) hace las veces de confesión. El sudor de la "enferma" habla en vez de las palabras de la "posesa". Pero si el exorcista obliga a la voz a confesar el nombre del maligno, el médico obliga al cuerpo a indicar el mal; en ambos casos un *no saber* (de la endemoniada o de la enferma) es el postulado de la identificación impuesta por un *saber*. La voz de la posesa inconsciente y el cuerpo de la enferma muda únicamente dan su asentimiento al saber, que es el único que habla.

Dos movimientos paralelos se inscriben, pues, en los textos. Uno, demonológico, parte de la pregunta "¿Quién está allí?", y por medio de una voz inconsciente llega al nombre propio (de un diablo) sacado de una lista de seres definidos por la demonología. Otro, médico, parte de la pregunta "¿Qué es eso?" y por medio de fenómenos corporales llega al nombre propio (de una enfermedad) sacado de un diccionario establecido por la ciencia médica. Las dos líneas se construyen según el mismo esquema que consiste en pasar de la no-identificación a una identificación.

Este esquema describe la producción de un nombre propio. Pero el nombre propio viene acompañado de una constelación de "adjetivos" o predicados. Éstos van a crear alrededor de él un espacio complejo donde cada uno de los predicados se convierte en la metonimia del nombre propio y atrapa a la posesa con el lazo de "desplazamientos" que únicamente la hacen pasar de un equivalente a otro de la misma identidad. La "subversión" se convierte en su contrario teatral. Así, el nombre "Leviatán" desarrolla a su alrededor todo un muestrario de calificativos que van recorriendo las palabras (burlonas), las mímicas (risueñas, graciosas, etcétera) o los comportamientos (zalameros, etcétera) de la posesa. Este repertorio *plural* amplía el círculo de lo *mismo* (el nombre); limita con mayor seguridad la acción de la posesa al concederle la posibilidad de movimientos que ya no ponen en tela de juicio el lugar de identificación, sino producen efectos espectaculares (sorpresas, invenciones) sacados de las relaciones (metonímicas, metafóricas) entre una pluralidad de atributos (más o menos coherentes entre sí) y el mismo nombre propio. Una vez establecidas las reglas del juego, "el rostro risueño", como dicen las actas, sustituye a Leviatán y comienza una circulación sobre una superficie semánti-

ca bien definida. El nombre de "Leviatán" se convierte en un campo de juegos. En el centro está el nombre; alrededor, una serie de posturas, de mímicas o de equivalentes verbales. Entre las posesas, los exorcistas y el público se establece un teatro de alusiones y de adivinanzas. La posesa juega con el público; el exorcista con la posesa. Así, ella no quiere decir su nombre, pero toma una actitud zalamera, como diciendo al público: "¿Adivina quién es?", y el público responde: "Claro, es Leviatán". Bajo este aspecto, la escenografía transforma los juegos de identidad en juegos retóricos; sustituye el desvanecerse del sujeto con las metamorfosis o las correspondencias imprevistas de sus atributos. Este teatro barroco es el triunfo de un orden.

Sin embargo, aun cuando se haya vuelto más lento por estos efectos superficiales, el proceso inicial continúa. Condena la operación identificatoria a un infinito volver a comenzar, del que no se sale jamás. El proceso que establece los lugares, vuelve sin cesar a su punto de partida, debido al revoloteo de las posesas por todas partes, y por consiguiente es necesario volver a comenzar desde cero el trabajo de colocarlas en lugares onomásticos seguros. Finalmente, cuando el encierro en el tablero onomástico religioso no da más de sí, es reemplazado por otra cuadrícula, esta vez policiaca. Y así acaba la historia de Loudun. Laubardemont, agente de Richelieu, dará lugares a las posesas —pero ya no en casilleros onomásticos, sino en celdas de prisión. La razón de estado se entiende bien con los muros. Pero hay otro problema, pues en todo este tiempo las posesas perturban la operación de identificación lingüística religiosa. Los textos dicen a menudo: "Ellas olvidan su nombre", y reiteran con esto el enigma de su nombre al moverse hacia otra casilla del diccionario, y con una serie de deslizamientos alteran el funcionamiento del sistema demonológico sin cambiar su estructura. No reemplazan al sistema ni lo destruyen, lo pervierten al comprometer constantemente los lugares onomásticos que se les han señalado. La denominación nunca queda ni completamente derrotada ni completamente victoriosa. Es como un juego de cartas en el que la reina de espadas pudiera utilizarse como sota de corazones, y donde se insinuara entre la reina y el rey la figura inesperada de un as de tréboles.

Asistimos así, por un desvanecimiento de las figuras, por una especie de apelmazamiento encadenado, a la mutación de *Leviatán* en otra cosa que se llama *Amán* o bien a la irrupción de un *Souvillón* (especie de chiste erótico) o de una *Cola de perro* entre *Isacarón y Behemot*. Estas metamorfosis y anamorfosis pertenecen claramente a un arte barroco, pero lo importante aquí es que señalan un trastorno en el código y son la huella del modo como interviene "algo del otro" en el discurso demonológico.

5. El cuadro de nombres propios: una toponimia "alterada"

La insinuación de un as de tréboles (de un *Souvillón*) en la lista "clásica" de nombres diabólicos, pone en tela de juicio otra dependencia distinta a la de la enunciación "posesa": la del código mismo en un momento de transición cultural. Además de la deriva del *yo* a través del cuadro identificatorio, se advierte una inestabilidad del mismo cuadro, debilitado por la incertidumbre que aqueja en esta época a los marcos de referencia religiosos; el cuadro se ve invadido a su vez por menciones heteróclitas; y en su conjunto se deforma por la intervención de codificaciones (médicas, políticas) que se imponen progresivamente y ocasionan cortos circuitos. Tomado en este conjunto sociohistórico como una pieza particular, el cuadro sigue siendo el testigo de esta mutación general. Así pues, para poder informar acerca de su funcionamiento, es necesario distinguir el papel teórico de los nombres propios en la posesión, y las alteraciones que sufre la lista en Loudun.

1) Contra Gardiner, que sostenía su insignificancia y oponía *designación a significación,*[10] Lévi-Strauss ha demostrado que esos nombres, en las sociedades de clases definidas, "siempre son significativos de la pertenencia a una clase actual o virtual que sólo puede ser la clase del que se nombra o la clase del que nombra".[11] Él no dejaba de ver el *límite* de una empresa clasificadora en medio de un sistema cultural determinado: son los "cuantos de significación debajo de los cuales no se hace sino mostrar". Así pues, si "el nombre propio permanece siempre de parte de la significación", se sitúa en el "umbral" marcado por una discontinuidad entre el acto de *significar* y el de *mostrar*.[12]

Es pues muy interesante considerar qué forma toma esta ruptura entre el *decir* y el *mostrar* en el discurso que se refiere precisamente a lo no-dicho. El cuadro de los nombres de demonios representa, en efecto, una de las *fronteras* con las que se defiende el sistema demonológico y trabaja en reintegrar lo que ha sido "tomado" por "otra cosa". En esta frontera constituida por la nomenclatura, puesto avanzado de la significación, la posesa es la que se escapa del sistema. El exorcismo tiene por fin asegurar un paso del *silencio* de la posesa a los *nombres* que le ofrecen los exorcistas; transforma en lenguaje al "silencio" de los gestos y de los gritos inarticulados.[13] Puesto que el diccionario de nombres propios

[10] A.H. Gardiner, *The theory of proper names. A controversial essay*, Londres, 2a. ed., 1954, y C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962. cap. VI y VII. Cfr. también J.R. Searle, "Nombres propios", en J.F. Rosenberg y C. Travis, *Readings in the Philosophy of Language*. Prentice-Hall, 1971, pp. 212-218.

[11] *La Pensée sauvage, op. cit.*, p. 245.

[12] *Ibid.*, pp. 285-286.

[13] L. de Heusch, "Posesión y chamanismo", en *Pourquoi l' épouser?*, Gallimard, 1971, p. 236.

diabólicos desempeña un papel importantísimo en este acceso o en este retorno al lenguaje, se le puede asemejar a un *almacén de significantes* destinado a llenar las lagunas que manifiesta la posesa. El diccionario se encuentra sobre la línea de demarcación entre lo indecible y lo significable, pero "del lado de la significación".

Por esto mismo, en las sociedades tradicionales, la recepción o la confesión del nombre propio diabólico tiene un valor integrador, pues establece una alianza con el "espíritu" (demonio, antepasado) identificado, reconoce oficialmente lo que hace irrupción en un grupo; algunas veces confirma un destino.[14] En resumen, se inscribe en un sistema de comunicación. El nombre propio tiene a veces aun el sentido de una respuesta dada a los signos o a las voces que los padres o los iniciadores han percibido en la coyuntura del nacimiento.[15] De todas maneras, la denominación establece un lazo al mismo tiempo que un lugar. Funciona a la vez como *participación en un sistema* y como *acceso a lo simbólico*. Con estas palabras, y según procedimientos variables, la posesa puede encontrar una salida al silencio de su cuerpo o de su deseo al entrar en el de simbolización que una cultura pone a su disposición.

2) En Loudun, las cosas no pueden pasar así, puesto que al nivel en que nos situamos existen muchos diccionarios de nombres propios: el demonológico, el médico y también el político. Como en la mayor parte de los demás casos durante el mismo período, la posesión juega aquí con una pluralidad de cuadros onomásticos estratificados y separados en el tiempo. La capacidad de hablar no está ligada, en la posesa, únicamente a las posibilidades que le ofrecen los nombres propios de los demonólogos. Va a ganar la lista del "más fuerte", la de los médicos y la de los políticos. Durante los primeros meses de Loudun, el discurso demonológico aparece y se desarrolla de un modo prioritario (a lo largo de los exorcismos en el interior del convento), pero pronto se ve amenazado por los sistemas con los que entra en competencia y que van a imponerse poco a poco.

En sí mismo, el diccionario completo de nombres propios de demonios utilizado en Loudun, muestra ya la *infiltración de otras instancias* diferentes de las demonológicas. El cuadro lleva la huella de derrumbes internos y de colonizaciones. Se ha introducido toda una población de nombres ajenos al sistema.

a) En esta lista de alrededor de 55 nombres (más 4 repeticiones), se forma una primera categoría con los nombres patentados y garantizados por la literatura demonológica:

[14] *Ibid.*, pp. 240-241, y también las numerosas indicaciones proporcionadas por N. Belmont *Les Signes de la naissance*, Plon, 1971, en el capítulo "Nomen et omen".
[15] Cfr. M. Houis, *Les Noms individuels chez les Mossi*, Dakar, Ifan, 1963, pp. 9-23.

Asmodeo, Astaroth, Balam, Behemoth, Belzebuth, Berith, Isacarón, etcétera.[16]

A esta serie se unen otros nombres hebreos, sacados de una tradición más esotérica:

Acaph, Agal, Amán (¿variante de *Amòn*?), *Barberith* (compuesto de Berith), *Caleph, Caph, Eazar* (o *Eazas*), *Lezear*, etcétera.

En esta región, las denominaciones demoniacas se unen a las elaboraciones cabalísticas.

b) Completamente fuera de orden, otros significantes provienen de la mitología grecolatina: *Caronte y Cerbero, Castorín*, etcétera, o de la nomenclatura heresiológica cristiana: *Celso, Luciano, Lutero*, etcétera.

c) Otros términos representan la elevación de nombres comunes a la condición de nombres propios:

Cerilla de impureza, Carbón de impureza, Concupiscencia, Enemigo de la Virgen, Fornicación, León del Infierno, Cola de perro (se encuentra también *Caudacanis*, simple traducción latina), *Polución, Sinfín*, etcétera.

En este repertorio francés, el deseo impuro se deletrea sin disimulo.

d) Finalmente, el último paquete se forma con nombres propios franceses sacados de tradiciones populares, o de localizaciones provinciales, o de un fondo regional de palabras de doble sentido: *Buffetison, Carreau, Cédon, Elimy, Grelet o Grelier, Legret, Luret,Luvret, Maron, Penault, Pérou, Rebat, Souvillon,* etcétera.

Sin detenernos en los detalles de estos nombres, que con excepción de la categoría *c*, tienen a menudo el aspecto de una charada, podemos distinguir varios bloques lingüísticos heterogéneos. Las series *a* y *b* pertenecen al diccionario "noble" y oficial, al mismo tiempo que a un repertorio extranjero (hebreo o griego) y, de todas maneras, "sabio". Se les encuentra asociados a las religiosas de familias aristocráticas (de Belciel, de Barbezieres, de la Motte-Brassé, de Fougeres, de Colombiers, etcétera) y a las que ocupan la posición jerárquica más elevada en el convento (priora, subpriora, "madres" que son religiosas "de coro"). Las series *c* y *d* dependen de una cultura "popular", de la lengua francesa, de un repertorio explícito o equívoco; y por lo demás, se refieren a plebeyas (Auffray, Bastad, Blanchard, etcétera) o a "hermanas conversas".

[16] Esta lista "oficial" da preferencia a los nombres *hebreos*, mientras que, por ejemplo, los nombres individuales de la demonología bizantina provienen sobre todo de antiguas divinidades paganas, *griegas* o "*bárbaras*" (cfr. A. Delatte y C. Josserand, "Contribución al estudio de la demonología bizantina", en *Annuaire* de l'*IPHO*, t. II, 1934, *Mélanges* Bides. pp. 207-232). Pero en ambos casos, la institución toma su léxico "diabólico" de la proximidad (o de la parentela) de los que se distingue de una manera agresiva: trabajo de la negación y/o del exorcismo en relación con una inquietante proximidad social y genealógica.

El diccionario completo se encuentra, pues, constituido por *fragmentos de sistemas diferentes*, y se comporta como un *cuadro social* dentro de una jerarquía de culturas y de poderes. Obedece a reglas distintas de las de la organización demonológica. Revela, a través de esas fisuras e intrusiones internas, la ley de un orden político del que es metáfora sin que lo sepan los exorcistas. Este "lugar" de significación o de clasificación es ya la metáfora de otro orden, nos remite a una cosa distinta de la que enuncia. Y no deja de funcionar como un proceso de acceso a la palabra, pero bajo la forma *de un doble juego*. Entrar en ese repertorio es descubrir un lugar, pero un lugar que vacila entre el rito y el teatro y que, comprometido por las interferencias del diccionario de los demonios con el de las familias o el de los nombres de las religiosas (Juana de los Angeles, Luisa de Jesús, etcétera), únicamente organiza sus propios engaños. La posesa juega con ese lenguaje vacilante; el silencio de donde viene le permite aprovecharse de ese discurso inestable. Pero, en el fondo, el equívoco religioso que le permite más fácilmente no estar allí sin que esté en otra parte, se refiere únicamente a un grupo entero de "Yo es otro". Esta subversión, alojada en un orden que se está deshaciendo, será finalmente reprimida por la "razón de estado", que fijará a una sociedad entera el lugar donde cada uno, "en nombre del rey", puede hablar.

6. La mentira de la interpretación

La posesión no tiende a un sentido oculto que tendríamos que descubrir. En el fondo, ya conocemos el contenido del discurso; no hace sino repetir lo que dicen los catecismos de la época, aunque los escenifique de un modo diferente, gracias a una lista de personajes diabólicos. Pero la nueva cuestión se refiere a la enunciación: "Yo es otro". Lo que causa problemas y remueve subrepticiamente a toda una organización semántica, es la sospecha que recae sobre el locutor de este lenguaje y por consiguiente sobre la condición de todo el discurso. Con todo esto se invierte la hermenéutica tradicional, pues ella postulaba un lugar inmutable y un locutor estable, Dios, que hablaba un lenguaje cuyos términos todavía desconocidos debían ser descifrados. Aquí, conocemos el contenido; pero el locutor es desconocido: tenemos en los textos de la posesión la huella de esta desaparición del sujeto.

Más que los secretos del lenguaje, se pone en duda su apropiación. El exorcista lucha por traer al locutor a unos demonios que la literatura teológica identifica como *contrarios* a Dios. Con esta identificación trata de reducirlos a lo *mismo*. Reclasifica a las posesas según su saber teológico, defendiendo así la *apropiación* del lenguaje a Dios. Intenta salvar, no a las posesas, sino por medio de ellas, a una propiedad "teológica" –a un contrato que otorga a Dios la posesión del lenguaje.

Es demasiado tarde, la operación se ha vuelto imposible; funciona como una mentira que vuelve a introducir lo que debía ser eliminado, a saber, el *en otra parte* del discurso. La posesión no da lugar a otro discurso, como si la *alteridad* que *testifica* se diera una positividad semántica diferente e identificable. La posesión produce la alteración del discurso demonológico.

Tenemos un indicio de esto en la manera como la posesa insinúa su silencio en el sistema al que "inquieta", y que sin embargo le permite hablar. Su "perversión" no consiste en dar ella misma una interpretación de su diferencia, sino en hacer funcionar de otro modo a las relaciones internas que definían al sistema. Deja, pues, a otro la responsabilidad de interpretarla. Oculta lo que se mueva en ella por el solo hecho de no tener como discurso sino la interpretación del exorcista, del médico o del erudito. Se escapa gracias a la interpretación que otro da de ella. Ella se contenta con responder a la expectación de otro, pero lo engaña al dejar que hable por ella. De esta manera se desarrolla el juego que compromete al discurso que, por una parte, ya nos explica la distancia silenciosa que ella toma respecto a él. Esta mentira, que afecta al discurso demonológico, es el efecto de lo que no tiene lenguaje propio. No existe, si hablamos con rigor, un discurso del otro, sino una alteración del discurso del mismo. Sin duda alguna en esto consiste el alcance "diabólico" de lo que se manifiesta en la posesión.

Todavía tenemos que darle a este fenómeno su contexto histórico. Al hecho de que una interrogación sobre el lenguaje organice el discurso de la posesión en Loudun, y que se localice en un punto en el que un locutor pueda "*apropiarse* la lengua entera al designarse como yo",[17] es preciso darle como marco la situación epistemológica del tiempo. Por su contenido, el debate de Loudun nos da testimonio del estremecimiento de una antigua seguridad, la que concedía a Dios la capacidad de "asumir" toda lengua posible y de ocupar en última instancia el lugar del locutor. La apropiación divina se vuelve dudosa. El locutor universal se borra de la prosa del mundo. Se pierde la legibilidad del cosmos como lenguaje hablado por Dios.[18]

En esta evolución global, señalaré un solo aspecto que se refiere más directamente al discurso diabólico. El lenguaje cambia de condición. Lo que se pone en duda no es solamente su relación con un locutor que

[17] E. Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, p. 262.

[18] Cfr. por ejemplo, los análisis de M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, "La prosa del mundo", pp. 34-39, y también las observaciones de W.S. Howell, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, New York, Russel, 1956, pp. 57-63: "Lógica escolástica. Brujería".

era "el ser" y "la verdad" de la lengua, sino también, como consecuencia, toda la construcción que fundamentaba a esta relación y que daba a las palabras clasificadas según una jerarquización de lo real, la función de dejar aparecer las cosas. Esta epistemología de la transparencia refería el *verbum* a una *res*, y va a ser sustituida por una epistemología de la superficie, en la que las posibilidades de significación se ajustan al establecimiento de relaciones entre significantes. Las relaciones *ontológicos* (*verbum/res*), son sustituidas por relaciones espaciales, en función de las cuales se definen del mismo modo el lenguaje verbal y el lenguaje pictórico.[19] En esa época hay una crítica general de la referencia al "suppositum"; se advierte, en Pascal, a través de un desvanecimiento de la "substancia" en beneficio de las "cualidades", o, en Descartes, con el deslizamiento del sustantivo hacia el adjetivo, etcétera. El mundo se convierte en *espacio*; el conocimiento se organiza como *mirada*, con toda la dialéctica de la distancia o del "punto de vista" del "observador", en Pascal; y en Descartes, con la filosofía del *cogito* que realiza un trabajo de distinción en y con relación a la "fábula del mundo".[20]

Estas anotaciones sitúan solamente lo que pasa *también* en Loudun en el tiempo en que el problema de la *verdad* (o de "la adecuación entre una palabra y una cosa") toma la forma de un *lugar* inestable. Una "verdad" se vuelve dudosa. En el campo donde se combinan los significantes, ya no sabemos si entran en la categoría "verdad" o en su contraria "mentira", si se refieren a la realidad o a la imaginación. Entonces se deshace un discurso, como lo atestiguan las posesas, que aprovechan ese juego para insinuar "otra cosa" que las ha "poseído", y se plantea en el lenguaje de la ilusión el problema del sujeto.

[19] Cfr. P. Francastel, *La Figure et le Lieu*, Gallimard, 1968, pp. 312-341.
[20] Cfr. S. Romanowski, *L'Illusion chez Descartes*, Klincksieck, 1974, pp. 83-99.

Capítulo VII
Una variante: la edificación hagio-gráfica

Al final de la historiografía, como su tentación y su traición, existe otro discurso. Podemos caracterizarlo con algunos rasgos que tienen por fin únicamente situarlo dentro de un ambiente, como el constitutivo de una diferencia.[1] Esencialmente, este discurso ilustra una significación adquirida, aunque pretende tratar únicamente de acciones, *Acta, Res gestae*. Sulpicio Severo, en su *Vita Sancti Martini*, tiene como fundamental la oposición *res, non verba* —cosas, no palabras. Ahora bien, los "hechos" son más bien significantes al servicio de una verdad que construye su organización "edificando" su manifestación. Las *res* son las *verba* a las que el discurso tributa el culto de un sentido recibido. Parece como si de la historia se desprendiera la función didáctica y epifánica.

La hagiografía es un género literario que en el siglo XVII se llamaba también hagiología o hagiológica. Como ya lo precisaba el P. Delehaye en 1905 en una obra que hizo época, *Las leyendas hagiográficas*, la hagiografía favorece a los actores de lo sagrado (los santos) y tiene por fin la edificación (una "ejemplaridad"): "Tendremos, pues, que reservar este nombre a todo monumento escrito inspirado por el culto de los santos y destinado a promoverlo". La retórica de ese "monumento" está saturada de sentido, pero del *mismo* sentido, es una tumba tautológica.

Algunos puntos de vista son demasiado estrechos. La hagiografía cristiana (la única que evocamos aquí) no se limita a la Antigüedad o a la Edad Media, aun cuando desde el siglo XVII se la ha estudiado demasiado

[1] Al final de este capítulo se encuentran algunas indicaciones bibliográficas sobre la materia.

bajo el punto de vista de la crítica histórica y del retorno a las fuentes, y por lo tanto se la ha clasificado junto con la leyenda en los tiempos de una pre-historio-grafía antigua que reservaba al período moderno el privilegio de las biografías científicas. Es imposible dejar de considerarla en función de la "autenticidad" o del "valor histórico": y al hacer esto sometemos un género literario a la ley de otro –la historiografía– y desmantelamos un tipo *propio* de discurso para no conservar sino el que no lo es.

Como lo prueba la *Vida de San Martín* (uno de los prototipos antiguos), la vida de un santo es "la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva" (Jacques Fontaine). Desde un punto de vista histórico y sociológico, es necesario volver a trazar las etapas, analizar el funcionamiento y precisar la situación cultural de esta literatura. Pero el documento hagiográfico se caracteriza también por una organización textual donde se desarrollan las posibilidades implicadas en el título que antiguamente se daba a ese tipo de relatos: *Acta*, o más tarde, *Acta Sanctorum*. Desde este segundo punto de vista, la combinación de los hechos, de los lugares y de los temas revela una estructura propia que no se refiere esencialmente a "lo que pasó", como ocurre con la historia, sino a "lo que es ejemplar". Las *res gestae* no son sino un léxico. Debemos considerar cada "vida de santo" más bien como un sistema que organiza una *manifestación* gracias a una combinación topológica de "virtudes" y de "milagros".

1. Historia y sociología

Hitos para una historia

Nacida con los calendarios litúrgicos y con la conmemoración de los mártires en los lugares de sus sepulcros, la hagiografía se interesa menos, durante los primeros siglos (de 150 a 350 más o menos), por la existencia que por la muerte del testigo. Una segunda etapa comienza con las *Vidas*: las de los ascetas del desierto (por ejemplo, la *Vida de San Antonio*, por Atanasio), y por otra parte, las de "confesores" y obispos (Vidas de San Cipriano [✝ 258], de San Gregorio el Taumaturgo [✝ hacia 270], de San Martín de Tours por Sulpicio Severo). Sigue un gran desarrollo de hagiografía en el que los fundadores de Órdenes y los místicos ocupan un lugar cada vez más importante. Ya no es la muerte, sino la vida, lo que edifica. Primero, entre los griegos (en el siglo X, Simeón Metafraste, etcétera), después en el Occidente Medioeval (en el siglo XIII, la "Leyenda Dorada", de Jacobo de Vorágine es el caso más famoso) se multiplican compilaciones más recapitulativas y cíclicas, provistas de títulos antiguos, cuyo significado cambian: *Menologio*, *Catalogus Sanctorum*, *Sanctilogio*, *Legendario*, etcétera. A lo largo de todo este desarrollo, se distinguen la *Vida* destinada al oficio litúrgico (tipo más oficial y clerical) y la *Vida* destinada al pueblo (tipo más ligado a los sermonarios, a los relatos de juglares, etcétera).

En 1643, la publicación en Amberes del primer volumen de los *Acta Sanctorum* por los jesuitas Bolland y Henskens (o "Henschenius") señala un cambio decisivo: el primero de los trabajos que publicarán los Bollandistas (en particular Daniel Papebroch, el miembro más célebre de esta "Comunidad" erudita), proviene del proyecto que el P. Rosweyde había concebido casi medio siglo antes. En él se introduce la critica en la hagiografía. Búsqueda sistemática de manuscritos, clasificación de fuentes, conversión del texto en documento, privilegio otorgado al "hecho", por minúsculo que sea, paso discreto de la verdad dogmática a una verdad histórica que lleva en sí misma su propia finalidad, cacería que se define, paradójicamente, "no por el descubrimiento de lo verdadero, sino por el descubrimiento de lo falso" (E. Cassirer): estos principios definen el trabajo colectivo de un equipo que se manifiesta como una pequeña internacional de la erudición gracias a un sistema de correspondencias y de viajes, de medios de información y de controles recíprocos. Así se forma, sobre esta infraestructura social, un *communis eruditorum consensus*. En lo futuro, dentro de la clasificación de las obras religiosas, "las vidas de los santos generales y particulares formarán una parte muy importante de la historia eclesiástica" (*Cuadro universal de autores eclesiásticos*, 1704).

Puesto que la selección erudita retiene únicamente lo que los documentos tienen de "sincero" o de "verdadero", la hagiografía no crítica (que sigue siendo la más importante) se aísla. Aparece una clara división. Por una parte, la "austeridad", que en materia litúrgica los sacerdotes y los teólogos han opuesto siempre a la folclorización popular, se convierte en "exactitud" histórica, forma nueva del culto con el que los clérigos mantienen al pueblo en la verdad. Por otra parte, de la retórica de los sermones sobre santos, se pasa a una literatura "devota", que cultiva lo afectivo y lo extraordinario. Crece el abismo entre las "Biografías" eruditas y las "Vidas" edificantes. Las primeras son críticas, menos numerosas y tratan de santos más antiguos, es decir se refieren a una pureza primitiva de lo verdadero y a un privilegio elitista del saber. Las segundas, como mil "Flores de Santidad" populares, se difunden mucho y se consagran más bien a contemporáneos muertos "en olor de santidad". En el siglo XX, otros personajes, los de la política, del crimen o del amor, sustituyen a los "santos", pero se mantiene la división entre las dos series.

Un documento sociológico

La vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, Iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia que éste tiene de sí misma al asociar una *figura* a un *lugar*. Se da un productor (mártir, santo patronímico, fundador de una abadía, fundador de una orden religiosa o de una iglesia, etcétera) a un sitio (la tumba, la iglesia, el monasterio, etcétera) que se convierte así en una fundación, el producto y el signo de un acontecimiento. El texto implica también una serie de apoyos (transmisión oral, manuscrita o impresa), cuyo desarrollo indefinido se detiene en un momento preciso. Dentro de la dinámica de la proliferación y de la diseminación sociales, el texto fija una etapa. A las fugas y a la "pérdida" que ocurren en la difusión, el texto responde clausurando una escenificación, que circunscribe o rectifica la tendencia de las convicciones en boga (progreso de la devoción a los primeros mártires o la que amplifica los milagros del Padre Pío). Desde este punto de vista, el texto efectúa una doble función de aclaración, pues *distingue* un tiempo y un lugar del grupo.

Por una parte, la "vida de un santo" articula dos movimientos aparentemente contrarios, pues asegura una distancia en la relación con los orígenes (una comunidad ya constituida se distingue de su pasado gracias a lo específico que constituye la representación de ese mismo pasado). Pero por lo demás, un retorno a los orígenes permite reconstruir una unidad en el momento, en que al desarrollarse, el grupo corre el riesgo de dispersarse. Así el recuerdo (objeto cuya construcción se ve ligada a la desaparición de los comienzos) se combina con la "edificación" productora de una imagen destinada a proteger al grupo contra su dispersión. De esta manera se expresa un momento de la colectividad dividida entre lo que pierde y lo que crea. La serie de vidas de Pacomio o de Francisco de Asís da testimonio a la vez de estados y programas diferentes, proporcionados a un distanciamiento del pasado y a la reacción presente que suscita.

Por otra parte, la vida de un santo indica la relación que el grupo mantiene con otros grupos. Así, el "martirio" predomina cuando la comunidad está más marginada y se enfrenta a una amenaza de muerte, mientras que la "virtud" representa a una iglesia establecida, Epifanía del orden social en que se inscribe. Reveladores, también, de este punto de vista, son el relato de los combates del héroe con las figuras sociales del diablo; o el carácter, ya polémico, ya parenético del discurso hagiográfico; o el ennegrecimiento del fondo sobre el que se destaca el santo gracias a los milagros más claramente señalados; o la estructura ya binaria (conflictiva, antinómica), ya ternaria (mediatizada y en "equilibrio") del espacio en que se mueven los actores.

Se da también una sociología histórica del héroe. Así, el mártir es la figura dominante en los comienzos de la Iglesia Católica (las *Pasiones*), Protestante (los martirologios de Rabe, de Foxe, de Crespin) o, en menor grado, Camisard, etcétera. Después vienen los confesores (en el siglo IV entre los Sirios o en Galia con San Martín) que duplican y finalmente sustituyen a los mártires: ya sea el ermitaño que todavía es un combatiente (en el desierto y con el diablo) pero también un fundador, ya el pastor (obispo o abad restaurador de una comunidad). Pasamos enseguida a los hombres virtuosos (con predominio de los religiosos sobre los sacerdotes y los laicos); las mujeres vienen bastante tarde (en la época merovingia, si nos limitamos a las canonizadas) y en número reducido, pero todavía mayor que el grupo exiguo de los niños.

Una función de "vacación"

En la comunidad cristiana y desde los primeros tiempos, la hagiografía se distingue globalmente de otro tipo de textos, los "libros canónicos", constituidos esencialmente por las Escrituras. En su *Vida* (siglo V), se nos cuenta que Melania, una vez "saciada" con los libros canónicos o con las colecciones de homilías, "recorría las Vidas de los Padres como si fueran un postre". La vida de los santos aporta a la comunidad un elemento *festivo*, se sitúa del lado del descanso y del solaz, corresponde a un "tiempo libre", lugar puesto aparte, apertura "espiritual" y contemplativa. No se encuentra del lado de la instrucción, de la norma pedagógica, del dogma, más bien "divierte". De un modo diferente a los textos que es preciso creer o practicar, la hagiografía oscila entre lo creíble y lo increíble, propone lo que es *agradable* para pensar o hacer. Bajo estos dos aspectos, crea, fuera del tiempo y de la regla, un espacio de "vacación" y de posibilidades nuevas.

El uso de la hagiografía corresponde a su contenido. En la lectura, es el ocio distinto del trabajo. Se la lee durante las comidas o en el recreo de los monjes. Durante el año, interviene en los días de fiesta; se la narra en los lugares de peregrinación y se la escucha en las horas de libertad.

Bajo estos diferentes aspectos, el texto corta con lo imaginario el rigor del tiempo; reintroduce lo repetitivo y lo cíclico en la línea recta del trabajo. Al mostrar como, gracias a un santo (una excepción), la historia se abre al "poder de Dios", crea un lugar donde *lo mismo* y *lo agradable* se reúnen. Este lugar excepcional abre a cada lector la posibilidad de un sentido que es a la vez lo otro y lo inmutable. Lo *extraordinario* y lo *posible* se apoyan uno en el otro para construir la ficción que se pone al servicio de la ejemplaridad. Esta combinación en la forma de un relato

desempeña una función de "gratuidad" que se encuentra también en el texto y en su modo de empleo; es una *poética del sentido*, no se la puede reducir a una exactitud de hechos o de doctrina sin destruir el género mismo que enuncia. Bajo las especies de una excepción y de una desviación (es decir, por la metáfora de un caso particular), el discurso crea una libertad relativa al tiempo cotidiano, colectivo o individual, pero todo se reduce a un no-lugar.

¿Una literatura popular?

La mención más antigua de un hagiógrafo en la literatura cristiana eclesiástica aparece en una condenación: el autor (un sacerdote) fue degradado por haber escrito un apócrifo. La ortodoxia reprime a la ficción. El Decreto Gelasiano (que se ha considerado como el primer índice de la Iglesia de Roma) otorga un amplio lugar a la prohibición de las gestas de los mártires. Así pues, la hagiografía entró en la literatura eclesiástica rompiendo los cerrojos o por la puerta falsa. Se insinúa en un orden clerical del que no forma parte. Las "pasiones de los mártires" no se introducen sino muy tarde (siglo VIII) y con muchas reticencias en la liturgia romana. Pasa lo mismo con la Iglesia griega, donde, sin embargo, la hagiografía se desarrolla mucho más aprisa, y a partir del siglo IX, a menudo entre los laicos. Las mismas reservas se encuentran en el siglo XVI, en los orígenes de las iglesias protestantes, y todavía más, en el siglo XVIII, en la administración eclesiástica católica movilizada contra esas "leyendas" y "supersticiones" por una cacería de brujas. Más tarde, el Estado sustituirá a las jurisdicciones eclesiásticas. Así, entre mil otras, la censura ministerial, que en París, en mayo de 1811, afecta a una colección de "maravillas" realizadas en Notre-Dame de Laus: "servimos a la Iglesia, dice el censor, al impedir que creencias sin autenticidad se conviertan en objeto de burlas" (París, Arch. Nat., f 18, I 149[1]).

Utilizando los términos que emplea Du Cange (1665), los "censores legítimos" se levantan constantemente contra "la devoción de los pueblos". En todos los tiempos, como en el siglo XVII, los "hombres doctos" se oponen a la "creencia falsa" de los pueblos, y la acomodan junto con "la barbarie de los siglos pasados" (A. Godeau, 1681). La hagiografía seria la región donde pululan, localizados en el mismo lugar y condenados al mismo tiempo, lo falso, lo popular y lo arcaico.

Esta censura es obra de funcionarios (cuando no son religiosos, son políticos), pero obedece a criterios diferentes según las épocas. La norma, en cuyo nombre se excluye la "leyenda", varía. En los orígenes, es sobre todo *litúrgica*; más tarde, es de tipo *dogmático*. A partir del siglo

XVII toma una forma más *histórica*: la erudición impone una definición nueva de lo que es "verdadero" o "auténtico". En el siglo XIX toma un sesgo más *moral*: al gusto de lo extraordinario, pérdida de sentido y pérdida de tiempo, se opone un orden ligado al mérito del trabajo, a la utilidad de los valores liberales, a una clasificación según las virtudes familiares. La norma se refiere también a una normalidad *psicológica*, pues en un medio que debe ser patológico, el santo debe distinguirse por su "equilibrio", que lo alinea, como un ejemplo, de acuerdo con el código establecido por nuevos funcionarios.

Apoyada, cada vez, sobre las reglas que caracterizan a una condición de la sociedad eclesiástica, la censura clerical extrae de la masa de la literatura hagiográfica una parte "conforme" a una norma de saber: esta parte será canónica y canonizable. Al resto, que es lo principal, se le juzga severamente, pero sin embargo, se le tolera debido a su *utilidad* para el pueblo. Esta literatura "herética" es a la vez *destinada al pueblo* por clérigos (autores o utilizadores de tantas vidas edificantes) y rechazada debido a los errores que provienen de *la ignorancia popular*. Así nace el problema del doble aspecto de una literatura "popular": ¿producto de una élite o efecto de lo que ella misma elimina? La hagiografía entró desde hace cien años en el folclor; allí, se la ve a menudo adoptar el privilegio de representar un fondo del hombre, del que una élite de sabios, folcloristas o etnólogos, sería el intérprete y la conciencia. Pero ¿acaso este trabajo no está destinado a eliminar lo que se supone representa la hagiografía, y por consiguiente a perder lo que pretende?

2. La estructura del discurso

El héroe

La individualidad, en la hagiografía, cuenta menos que el personaje. Los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro: con esos elementos flotantes, palabras o joyas disponibles, las combinaciones componen una u otra figura y le señalan un sentido. Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta "artesanía"; más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa.

La construcción de la figura se efectúa a partir de elementos semánticos. Así, para indicar en el héroe la fuente divina de su acción y de la heroicidad de sus virtudes, la vida de santo le. confiere a menudo un origen noble. La sangre es la metáfora de la gracia. De aquí se sigue la necesidad de genealogías. La santificación de los príncipes y el

ennoblecimiento de los santos se corresponden de un texto a otro: estas operaciones recíprocas establecen en la jerarquía social una ejemplaridad religiosa y sacralizan un orden establecido (así ocurre con San Carlomagno o San Napoleón). Pero también responden a un esquema escatológico que derriba al orden político para sustituirlo con el celestial y convierte a los pobres en reyes. De hecho, hay un movimiento circular: cada orden nos vuelve a llevar al otro. En esto consiste la ambigüedad de los *Cesta principum et vitae sanctorum*: una atracción recíproca del príncipe y del santo los asemeja en una prueba "que es siempre la misma" bajo diversas manifestaciones.

La utilización del origen noble (conocido u oculto) no es sino un síntoma de la ley que organiza la vida del santo. Mientras que la biografía tiende a presentar una evolución, y por consiguiente una serie de diferencias, la hagiografía postula que *todo se dio desde el principio* con una "vocación", con una "elección", o, como en las vidas de la antigüedad, con un *ethos* inicial. La historia es entonces la epifanía progresiva de este don, como si fuera también la historia de las relaciones entre el principio generador del texto y sus manifestaciones de superficie. La prueba o la tentación es el *pathos* de esta relación, la ficción de su indecisión. El mismo texto se cuenta centrando al héroe alrededor de la "constancia", perseverancia en lo mismo: "Idem enim constantissime perseverabat qui prius fuerat", se dice de San Martín en su *Vita*. El fin repite el principio. Del santo adulto se remonta a la infancia, en la que se reconoce ya la efigie póstuma. El santo es el que no pierde nada de lo que ha recibido.

El relato no deja de ser dramático, pero sólo hay transformaciones en la manifestación. Sus lugares sucesivos se reparten esencialmente entre un tiempo de pruebas (combates solitarios) y un tiempo de glorificaciones (milagros públicos): paso de lo privado a lo público. Como en la tragedia griega, se conoce el desenlace desde el principio, con la diferencia de que la ley del destino griego implicaba la caída del héroe, y la glorificación de Dios exige el triunfo del santo.

Un discurso de "virtudes"

La hagiografía es, si hablamos con propiedad, un *discurso de virtudes*. Pero el término no tiene sino secundariamente, y no siempre, una significación moral. Se acerca más bien a lo extraordinario y a lo maravilloso, pero solamente en cuanto son signos. Nos señala el ejercicio de "potencias" que se refieren a las *dynameis* del Nuevo Testamento y apoya el orden de las apariencias sobre un orden del ser. La "potencia" representa la relación entre estos dos niveles y mantiene su diferencia. Esta mediación lleva consigo toda una gama de representantes, desde el martirio o el milagro, hasta la ascesis o el cumplimiento del deber de estado. Cada vida de santo nos. ofrece un campo de elección y una organización propias de este tipo de virtudes, y para lograrlo se vale del material proporcionado ya por los hechos y gestas del santo, ya por episodios que pertenecen al fondo común de una tradición. Las "virtudes" constituyen *unidades* de base, su rarefacción o su multiplicación producen en el relato efectos de retroceso o de progreso; sus *combinaciones* permiten una clasificación de las hagiografías.

Estas unidades pueden caracterizarse con títulos diferentes. Si nos proporcionan modelos (exempla) sociales, se sitúan en una intersección entre la evolución de la comunidad particular donde se elaboran (aspecto diacrónico) y la coyuntura sociocultural que esta evolución atraviesa (aspecto sincrónico): así, el lugar y la definición de la pobreza varían en la Edad Media, si una congregación está cerca o lejos de sus comienzos, y si el pauperismo desempeña en la sociedad global el papel de una movilidad que se ha vucito necesaria o de una amenaza para el orden. Pasará lo mismo, por ejemplo, con esas virtudes opuestas que son por una parte la irreductibilidad de la confesión de la fe en relación con un medio (martirio por la sangre), y por otra parte, la integración en nombre de la utilidad social (el deber de estado) o de una conformidad cultural (el equilibrio psicológico.

Las virtudes dependen también de una jerarquía de signos según su relación con el ser que manifiestan. Se puede explicar por medio de esto el que haya una revelación súbita de la virtud *–dynamis*, y que las virtudes se hayan especializado al distinguirse de los "milagros". Unos y otras se refieren a la "potencia", pero como norma social en el caso de las primeras, como excepción en el caso de los segundos. Donde se produce, la moralización de las virtudes parece ser el procedimiento que permite transformar los signos más *conformes* a las reglas sociales de una época en las manifestaciones más *verdaderas* (más transparentes) del misterio cristiano. Por lo demás, la excepción (el milagro) se presenta como la irrupción de la potencia divina: es *verdadero* (conforme al ser) lo que no es *conforme* al orden social. En la primera perspectiva, los milagros resultan secundarios; se les relativiza o se les suprime como un exceso indiscreto. En la segunda, las virtudes desempeñan el papel de preámbulos y de combates que preparan la revelación milagrosa de lo esencial. Tendremos, pues, la vida de santo que va de la ascesis a los milagros siguiendo una progresión hacia la visibilidad, o por el contrario, la que tiene por objetivo, más allá de los primeros prodigios, las virtudes comunes y "ocultas", la "fidelidad en las cosas pequeñas", rasgos de la santidad verdadera.

Una teología va siempre dentro del discurso hagiográfico. Ella es particularmente evidente donde la vida del santo sirve para probar una teología (sobre todo entre los bizantinos o, en Occidente, en los siglos XVI y

XIX): La tesis es verdadera puesto que la profesó un hombre que era un santo. Más fundamentalmente, es una combinación de signos que nos da el sentido del relato. Por sí mismos, el cuadro y el orden de las virtudes exponen, dentro del marco de la ficción, una teoría de la manifestación. La organización de una *Vida* obedece, pues, a tipos diversos de proyecciones del cuadro sistemático sobre el eje temporal. La organización puede ser *antropológica* (en este caso, el relato nos dará bajo la forma de etapas sucesivas la distinción filosófica de los "actos", de las "potencias" y del "modo de ser", o la tripartición del hombre en "sensible", "psíquico" y "espiritual"), o *ética* (en este caso los elementos biográficos se clasificarán según "catálogos de virtudes", de acuerdo a los tres votos de la vida religiosa, etcétera), o *teológica* (en este caso, la expansión cronológica sigue la división en tres virtudes teologales y en cuatro virtudes cardinales), etcétera. Durante el período moderno, la eucaristía, condición para el paso del ser al parecer, es el objeto preferido por el milagro, que se convierte en el duplicado y la "prueba" de lo que vuelve posible al relato de una "manifestación".

Tópico hagiográfico

La hagiografía nos ofrece un repertorio inmenso de temas que historiadores, etnólogos y folcloristas han explorado a menudo. Con Günther y muchos otros, podemos identificar pequeñas unidades muy bien estructuradas, cuya permanencia no tiene que explicarse necesariamente por medio de influencias: tal es el caso de la aparición del crucifijo milagroso, el cadáver arrojado al muladar y protegido de los perros por las aves de rapiña, la estatua salida del mar, la lucha del caballero contra el dragón, el portador de su propia cabeza, etcétera.

Hay también toda una colección de bestias. La vida del santo hace corto circuito con lo humano al asociar, en el milagro, la potencia divina y la animal, que resulta la víctima o el beneficiario: este desvanecimiento del hombre durante el milagro da un testimonio muy fuerte de una unión de los extremos, pero también del regreso de una fantasía del deseo. El repertorio animalístico trae consigo regiones de rasgos muy diferentes, algunas muy estereotipadas y simbólicas (el cerdo, la serpiente, el león, el águila, etcétera), otras más realistas (las aves de corral, el perro, el caballo, etcétera). Entre ellas pasa la frontera móvil que separa un léxico recibido (cuyos orígenes salvajes están todavía muy cerca) del lenguaje de la naturaleza cultivada (el animal doméstico o familiar). Más importante todavía es el lenguaje del cuerpo, topografía de "agujeros" y de huecos: los orificios (la boca, el ojo) y las cavidades internas (el vientre, más tarde el

corazón), privilegiadas a su vez, se inscriben en las dialécticas exterior interior o englobante-englobado, para permitir un rico teatro de entradas y de salidas.

Globalmente, estos temas nos remiten a diversos sistemas de representación. Se ha podido distinguir: un tipo demoníaco, o "agónico", que localiza en un combate celeste las figuras del diablo y sus metamorfosis; un tipo histórico o escriturístico, que repite, desarrolla e ilustra los signos proporcionados por el Antiguo y el Nuevo Testamento; un tipo ascético y moral, que se organiza alrededor de la pureza y de la culpabilidad, y que repite las representaciones de la salud y de la enfermedad, etcétera.

3. Una geografía de lo sagrado

La hagiografía se caracteriza por un predominio de las precisiones de lugar sobre las precisiones de tiempo, y eso mismo la distingue de la biografía. La hagiografía obedece a la ley de la manifestación que caracteriza a ese género esencialmente "teofánico": Las discontinuidades del tiempo son aplastadas por la permanencia de lo que es el comienzo, el fin y el fundamento. La historia del santo se desarrolla en un recorrido de lugares y en un cambio continuo de decoraciones que determinan el espacio de una "constancia".

La circularidad de un tiempo cerrado

En su conjunto, y desde las primeras palabras, la vida del santo se somete a un tiempo distinto del tiempo del héroe: el tiempo ritual, de la fiesta. El *hoy* litúrgico predomina sobre un pasado que debe relatarse. El *incipit* fija la condición del discurso. No se trata de una historia, sino de una "leyenda", es decir de algo que "es preciso leer" (*legendum*) ese día. Desde los primeros "calendarios" hasta las "Vidas de Santos para todos los días del año" (de J. Caillet, entre otras muchas) y los "catálogos de santos según el orden de los meses", un marco litúrgico fija a la hagiografía su lugar dentro de una circularidad, la de otro tiempo, sin duración, y ya escatológico, de la fiesta. El "orden" de un calendario se impone al relato (encontramos dos calendarios en el origen de las versiones griega y latina de la *Vida de Melania*). Las obras del santo se clasifican de acuerdo con los calendarios que se usan en las comunidades donde se lee su leyenda. Todo esto constituye el orden de un cosmos.

Este orden se encuentra en los "catálogos universales" que sustituyen a la circularidad del "santoral" (el ciclo anual de las fiestas de los

santos), en la totalidad más vasta de la historia desde el principio del mundo, como lo nota ya L. Rabe en 1571, un tiempo diferente y cerrado, puesto que la cronología que se introduce en la hagiografía es el medio con que se realiza una recapitulación que engloba todo. El orden litúrgico no se fragmenta sino donde se impone el orden alfabético; y aun en esos casos sobrevive subrepticiamente (por ejemplo, en la "tabla" llamada "cronológica" que en el *Diccionario Hagiográfico* de Migne, de 1850, viene después del calendario). Este orden litúrgico sigue siendo la norma oculta, el apoyo secreto del espacio donde se encuentra encerrado. Esta protección de un lugar que está fuera del tiempo ¿acaso puede hacer otra cosa que no sea repetir lo que dice el texto con la voluntad de cubrir con hechos extraordinarios a una localidad religiosa o con la tendencia apocalíptica y milenarista que se expresa tan a menudo?

Una composición de lugares

La vida de santos es una composición de lugares. Primitivamente, nace en un lugar fundador (tumba de mártir, centro de peregrinación, monasterio, congregación, etcétera) convertido en lugar litúrgico, y nunca cesa de remitirnos otra vez allá (por una serie de viajes o de desplazamientos del santo) como a algo que es la prueba final. El recorrido tiene por finalidad el regreso al punto de partida. El mismo itinerario de la *escritura* conduce a la *visión* del lugar: *leer* es ir a *ver*.

El texto, con su héroe, gira alrededor del lugar, es deíctico, muestra siempre lo que no puede ni decir ni reemplazar. La manifestación es esencialmente local, visible y no decible; *se le escapa* al discurso que la designa. La fragmenta y la comenta en una sucesión de cuadros. Pero esta "discursividad", que es el paso de una escena a otra, puede enunciar el *sentido* del lugar, irremplazable, único, extraordinario y sagrado (*hagios*).

La organización del espacio que recorre el santo se despliega y se repliega para mostrar una verdad que es un lugar. En un gran número de hagiografías, antiguas o modernas, la vida del héroe se divide, como en el relato de un viaje, en una partida y un regreso, pero no trae consigo la descripción de otra sociedad, solamente va y viene. Primero está la vocación que destierra al santo de la ciudad para conducirlo al desierto, al campo o a tierras lejanas —tiempo de ascesis que se concluye con la iluminación. Después viene el itinerario que lo vuelve a llevar a la ciudad o que conduce a él la multitud de los pueblos —tiempo de epifanía, de milagros y de conversiones. Este esquema permite introducir a los lectores dentro del movimiento del texto, produce una lectura itinerante, se encarga, en su primera parte, del mundo "malvado" para llevarlo, siguiendo las huellas del santo, hasta el lugar señalado. Es el lado "edificante" de la hagiografía, ya aparezca bajo una forma parenética, ya como un juicio pronunciado contra el "mundo" (la primera parte es el lugar privilegiado para los combates contra el demonio).

Todavía más, estos dos lugares contrarios, esta partida seguida de un regreso, este exterior que se realiza al encontrar un interior, designan un *no-lugar*. Un espacio *espiritual* queda indicado por la contrariedad de estos movimientos. La unidad del texto consiste en la producción de un sentido por la yuxtaposición de los contrarios –o, utilizando una expresión de los místicos, por una "coincidencia de los opuestos". Pero el sentido es un lugar que no es uno. Remite a los lectores a un "más allá" que no es ni otra parte ni el mismo sitio donde la vida del santo organiza la edificación de una comunidad. Se produce a menudo un trabajo de simbolización. Tal vez esta relativización de un lugar particular por una composición de lugares, así como el desvanecimiento del individuo detrás de una combinación de virtudes destinadas a la manifestación del ser, proporcionan la "moraleja" de la hagiografía: una voluntad de significar, cuyo no-lugar es un discurso de lugares.

Indicaciones bibliográficas

H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, 1905.

H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruselas, 1934.

P. Peeters, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l' hagiographie byzantine*, Bruselas, 1950.

R. Aigrain, *L' hagiographie*, París, 1953.

H. Günther, *Psychologie de la légende. Introduction à une hagiographie scientifique*, París, 1954.

T. Wolpers, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*, Tübingen, 1964.

F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praga, 1965.

J.F. Gilmont, *Les Martyrologes protestants du XVIe siècle*, Lovaina, 1966.

J. Fontaine, Introducción a Sulpicio Severo, *Vie de Saint Martin*, París, 1967.

E. Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, Munich, 1967.

E. Patlagean, "En Bizancio: hagiografía antigua e historia social", en *Annales* ESC, t. XXIII),1968, pp. 106-126.

B. De Gaiffier, "Mentalidad de la hagiografía medioeval", en *Analecta Bollandiana*, t. LXXXVI, 1968, pp. 391-399.

P. Delooz, *Sociologie et canonisations*, La Haya, 1969.

Cuarta parte

Escrituras freudianas

Capítulo VIII

Lo que Freud hace con la historia. A propósito de *Una neurosis demoniaca en el siglo XVII**

Lo que llamamos espontáneamente historia no es sino un relato. Todo comienza con la presentación de una *leyenda*, que dispone los objetos "curiosos" en el orden *en que es preciso leerlos*. Es lo imaginario que necesitamos para que el *en otra parte* repita solamente el *aquí* Se impone un sentido recibido en una organización tautológica que no dice otra cosa sino lo presente. Cuando recibimos el texto, ya se llevó a cabo una operación que eliminó a la alteridad y su peligro, para no guardar del pasado, integrados en las historias que toda una sociedad repite en las veladas, sino fragmentos empotrados en el rompecabezas de un presente.

Estos signos acomodados en forma de leyenda pueden, sin embargo, ser analizados de otro modo. Entonces comienza otra historia que tiende a establecer la heteronomía ("esto pasó") dentro de la homogeneidad del lenguaje ("esto se dice", "esto se lee"). Historia que produce lo histórico en el elemento de un texto. Hablando con propiedad, en esto consiste *hacer la historia*.

La palabra *historia* oscila entre dos polos: la historia que se cuenta (Historie) y la que ocurre (Geschichte). Esta distinción tiene el mérito de indicar, entre dos significaciones, el espacio de un trabajo y de una mutación. Porque el historiador parte siempre del primer sentido y tiende hacia el segundo, para descubrir, con el texto propio de su cultura, la realidad de algo que pasó en otra parte y de otro modo; de esta manera *produ-*

*Estudio publicado en los *Annales ESC*, t. 25,1970, pp. 654-667.

ce la historia. Con los trozos que le organizó de antemano la imaginación de su sociedad, realiza desplazamientos, añade otras piezas, establece diferencias y comparaciones, descubre con estos indicios las huellas de otras cosas que lo remiten a una construcción ya desaparecida. Para resumir: crea ausencias. Con esos documentos —valiéndose de procedimientos de su oficio que no vamos a mencionar aquí— construye un pasado que es tomado, pero no absorbido por su nuevo discurso. Su trabajo es también un acontecimiento. Por el hecho de no repetir, logra cambiar la historia-leyenda en historia-trabajo. El mismo proceso operativo transforma la relación del historiador con el objeto pasado del que se hablaba y la relación interna entre los documentos que contenían al mismo objeto.

En este último sentido vamos a tratar aquí de historia. No tratamos de deducir de conocimientos obtenidos de Freud su "concepción" de la historia, ni tratamos de medir los resultados de la interpretación freudiana de acuerdo con los métodos actuales de la investigación histórica, sino más bien queremos descubrir a qué responden y adónde nos llevan las incursiones de Freud en la región "histórica" de su cultura. ¿Cómo trata él esta parte de su lenguaje, donde su curiosidad lo une con la afición de muchos de sus contemporáneos? Como analista, ¿qué hace con la historia? Preferimos examinar su trabajo en un caso particular. Corremos el riesgo de suscitar algunos problemas a los que no podremos darles una verdadera posición científica, y mucho menos tendremos la ilusoria presunción de resolverlos.

Tal vez esta nota sea también una reacción contra cierta manera de *servirse* del psicoanálisis. Un buen número de trabajos de etnología y de historia demuestran que el uso de los conceptos psicoanalíticos corre el riesgo de convertirse en una nueva retórica, de transformarlos en figuras de estilo. El recurso a la muerte del padre, a Edipo o a la transferencia, sirve para todo. Como se supone que estos "conceptos" freudianos pueden utilizarse pan cualquier cosa, no es raro que los introduzcan en las regiones oscuras de la historia. Desgraciadamente, sólo son objetos decorativos si su único fin es señalar o cubrir púdicamente lo que el historiador no comprende. Circunscriben lo inexplicado, pero no lo explican; dan testimonio de una ignorancia. Se les encuentra donde una explicación económica o sociológica deja un *hueco*. Literatura de elipsis, arte de presentar los residuos, sensación de un problema, tal vez; pero de ninguna manera análisis freudiano.

1. Lo histórico, producción de la *aufklärung* freudiana

El estudio acerca de *Una neurosis demoniaca en el siglo* XVII data de 1922.[1] Para todas las precisiones necesarias para el diagnóstico, me remito al texto. La historia es conocida, pues se encuentra en un manuscrito de los siglos XVII-XVIII (el *Trophaeum Marianocellense*, Viena, Bibl. Nac., ms. 14084), del cual Freud nos da una descripción detallada.

Hubo una vez un pintor bávaro, Christoph Haitzmann. El 5 de septiembre de 1677, llevando una carta de presentación del cura de Pottenbrunn (Baja Austria), se presentó en el monasterio de Mariazell (en Zell, Estiria). La carta, escrita el 1 . de septiembre por Leopoldo Braun al abad del convento, y copiada en el *Trophaeum*, contaba que el pintor había llegado desde hacía muchos meses a Pottenbrunn, y que el 29 de agosto fue atacado, en la iglesia, por terribles convulsiones, y que en los días siguientes presentó los mismos síntomas. Interrogado por el cura, confesó que se había dejado seducir por el diablo en 1669, y que se comprometió entonces por escrito a pertenecerle en cuerpo y alma al cabo de nueve años. Otros textos nos informan que su "melancolía" estaba entonces relacionada con la muerte de su padre, causa de la depresión que precedió a su contrato con el diablo. El cumplimiento del pacto caía el 24 de septiembre de 1677. El infeliz esperaba que la Bienaventurada Virgen María de Zell lo salvaría obligando al Maligno a devolver el pacto escrito con sangre.

Según un relato escrito muy probablemente durante septiembre de 1677 (y que también nos lo presenta el *Trophaeum*), desde su llegada a Mariazell, Haitzmann fue exorcizado durante tres días y tres noches. El 8 de septiembre, fiesta de la Natividad de María, hacia medianoche, vio que el diablo se le aparecía bajo la forma de un dragón alado, en el lado izquierdo del altar consagrado a la Virgen; separándose violentamente de los sacerdotes, se precipitó hacia el altar y anuló su pacto. Al cabo de algunos días volvió a Pottenbrunn y de allí se dirigió a Viena, donde vivía su hermana casada.

A partir del 11 de octubre y hasta mayo de 1678, tuvo de nuevo convulsiones, apariciones extrañas, y, una vez parálisis en las piernas. Se puso a describir sus estados en un diario (copiado también en el manuscrito de Viena) redactado hasta el 13 de enero de 1678 e ilustrado por él mismo

[1] Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Imago Publishing, Londres, t. XIII, pp. 315-353: *Eine Teuflesneurose im siebzehnten Jahrrundert.* Esta edición será citada con la sigla G.W., seguida del número de la página. Se tiene la traducción inglesa del texto en la *Standard Edition*, vol. 19, pp. 69-105; la traducción francesa (no muy satisfactoria), se halla en *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1962, pp. 213-254

con pinturas que representan sus visiones —en particular al diablo, que aparece ya como "honorable burgués", ya como demonio provisto de mamas.

Volvió a Mariazell, donde se quejó de "ataques del mal espíritu", que atribuía a un segundo pacto (escrito con tinta) hecho con el diablo. Después de una repetición de los exorcismos, recuperó ese pacto el 9 de mayo, hacia las nueve de la noche. Poco después se hizo religioso con los Hermanos Hospitalarios, o Hermanos de la Misericordia, bajo el nombre de hermano Crisóstomo. Murió el 14 de marzo de 1700 en Neustadt, a orillas del Moldava. La reseña que le consagra el provincial, de acuerdo con una información de 1714, menciona una vida regular a pesar de la tentación maligna, que le venía de tiempo en tiempo, de hacer un nuevo pacto con el diablo. Es verdad, añade el informe, que esto le pasaba cuando "había bebido un poco más de vino".

El manuscrito copió cuidadosamente los dos "síngrafos". Uno, escrito con sangre: "Yo, Christopher Haitzmann, me consagro a Satanás para ser su propio hijo y pertenecerle en cuerpo y alma al cabo de nueve años". El otro, escrito con tinta: "Yo, Christopher Haitzmann, me comprometo por escrito con ese señor para ser su propio hijo al cabo de nueve años".

Se trata, pues, de un caso de "posesión". Hay miles de ellos en el siglo XVII. Este rincón negro de la historia, este "universo salvaje de las supersticiones" detiene y fascina a la vez al historiador y al filósofo . Pero el murmullo de esta experiencia marginal no entra en nuestro discurso.

Ahora bien, he aquí que, para Freud, esos "tiempos sombríos" (GW. 317) son por el contrario una mina a ciclo abierto. Lo que para nosotros es noche se le presenta con plena claridad-, según dice (GW. 318). Con esto se despierta la incredulidad o la sospecha, puesto que el historiador, determinado por su documentación, sólo capta la brujería como un hueco *al margen* de lo escrito y de su texto,[2] y el filósofo define lo diabólico como el término *eliminado* (y una vez eliminado, ilegible) dentro de una "estructura de límite" esencial para la constitución de toda razón y de toda sociedad.[3] Pero éstas no son las preguntas a las que Freud, en *este* texto, cree responder.

[2] La información, efectivamente está constituida por documentos que *tratan* de la posesión o de la brujería (textos jurídicos, médicos. religiosos, etcétera); esta información no proviene directamente de los brujos o de los posesos, sino ha sido sacada del conjunto de interrogatorios que los acusan o de relatos que los juzgan.

[3] Así lo afirma Michel Foucault, *Histoire de la folie à l' âge classique*. Plon, 1961, prefacio, p. V-VI, al tratar de la estructura de límite o "estructura de rechazo": "La historia sólo es posible sobre el fondo de una ausencia de historia". Tenemos una visión de conjunto del estudio que M. Foucault prometía acerca de la experiencia del endemoniado y la reducción que se ha hecho de ella desde el siglo XVI al XVII" (*ibid.*, p. 34, núm. 1), en su artículo "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII", en *Médecine de France*, núm. 200, 1969, pp. 121-128.

¿Tendríamos, por lo menos, gracias a la "clarificación" freudiana y puesto que trabaja en el terreno de la historia, un "modelo" científico que precise lo que llamamos *interdisciplinariedad*? Este encuentro nos permitiría definir las condiciones de una diferenciación y de una confrontación entre ciencias afines, en este caso entre la historia y el psicoanálisis. Con esto se nos. ofrece una magnífica oportunidad, la de liquidar a esa interdisciplinariedad *floja* que se insinúa en nuestros días a través de los intersticios que quedan entre los campos definidos por las ciencias, interdisciplinariedad que sólo *aprovecha* de estos encuentros lo vacío, lo incierto y lo inconfesable, y que deja a cada ciencia la facilidad de atribuir a otras lo que está más allá de su propia explicación. La interdisciplinariedad que buscamos trata más bien de captar constelaciones epistemológicas que se dan recíprocamente una nueva precisión de sus objetivos y un nuevo estatuto para sus procedimientos... Pero Freud no lo entiende así, él escribe para el que *cree* (*glauben*) en el psicoanálisis (GW. 330). Lo hace en el nombre de una ciencia a la cual su "éxito" *en general* (*überhaupt*) le concede el derecho cesáreo de extender sus investigaciones a nuevas regiones (GW. 317) y el aplomo para confirmar sus primeras conquistas. Envía su "flecha" hacia Troya, seguro de que la ciudad amurallada de los brujos también cederá y sólo cederá ante esta arma (GW. 329).

Por primeras providencias, Freud toma, ante el manuscrito de Mariazell, una actitud muy característica. Pues si él se vale de su instrumento en una tierra para él todavía en barbecho y no "cultivada" psicoanalíticamente —es decir, los escritos del siglo XVII—, no es porque esta tierra le sea extranjera, distante y tenida en conjunto como algo pasado, sino al contrario, porque la considera como suya. Los documentos que lee pertenecen a su paisaje, forman parte de su presente, pero de un presente no analizado, lo cual es un indicio muy revelador. El documento de Mariazell forma aquí una parte del conjunto, facticio pero real, constituido por las lecturas, los conocimientos, los intereses, en suma por toda la cultura de Freud, superficie plana y totalmente contemporánea, en la que se da un lugar al documento antes de que *él mismo se autorice*. Freud ya está *dentro* de ese lenguaje (el de sus clientes, de sus amigos, de sus lecturas) antes de actuar como sabio. Desde este punto de vista, el manuscrito no le plantea ningún problema distinto del que le plantea cualquier otro fragmento de su lenguaje. Pero precisamente va a *convertirlo* en un documento *histórico* de una manera que le es muy propia, y gracias a una operación científica —muy suya— que se extiende *también* a este elemento de su cultura.

A este agrupamiento de palabras colocado, como todos los demás, en la geografía cultural de un presente eterno (el pasado no es sino una

modalidad del presente), el análisis le va a dar una nueva densidad. Así procede, por lo demás, la terapéutica freudiana: descubre en las palabras del enfermo una organización que "revela" un origen; a estas palabras las remite a los acontecimientos que ellas mismas están ocultando y que se convierten —a la vez ausentes y presentes— en un pasado. La interpretación parte ingenuamente de "lo que se puede encontrar en todas partes", nos dice Freud, pero obliga a lo presente y a lo cotidiano a deducir "las conclusiones más extrañas" (GW. 328). La historia es una forma de esta "extrañeza", pues no es ni un dato inmediato ni un *a priori*, es el *producto* de un acto científico, que en este caso proviene del psicoanálisis. ¿Cómo? Ateniéndose al caso de Haitzmann, Freud lo va a probar con su *Aufklärung* o elucidación (ésta es la palabra del texto: *aufklären*; GW. 329). Bástenos por ahora, indicar el propósito general: como siempre, este análisis convierte las relaciones entre palabras en huellas de relaciones entre tiempos. Trabajando sobre el texto, el análisis convierte la superficie de los elementos verbales en un sistema de interrelaciones que organizan a esta misma superficie, que ensamblan las palabras en función de cosas borradas o pérdidas, y que convierten al texto en el signo engañoso de acontecimientos pasados.

Quiero subrayar el hecho de cómo una historia puede implicarse dentro de una relación verbal y cómo puede constituirse por el examen freudiano. El caso Haitzmann parece ser por sí mismo histórico, pues data del siglo XVII —lo cual ya nos da una manera de clasificarlo dentro de los casilleros de una repartición cronológica presente. En realidad, se convierte en histórico en el momento en que se inscribe dentro de una problemática de la historia, problemática que Freud no puede dejar de manifestar con su trabajo interpretativo.

2. Para una historia del siglo XVII

No me voy a detener en el interés *heurístco* que puede presentar *Una neurosis demoniaca* para el historiador o el filósofo.

Yo que he vivido mucho tiempo en las márgenes de la historia del siglo XVII,[4] lo considero muy grande. Desde este punto de vista, los argumentos que Ida Macalpine y Richard Hunter oponen a la tesis freudiana[5] se

[4] Además del libro, ya clásico, de Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVIIe siècle*, Plon, 1968, me permito recomendar la documentación reunida en J.J. Surin, *Correspondance*, ed. M. de Certeau, DDB, 1966, y otro estudio sobre el tema: M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973: "La magistratura ante la brujería del siglo XVII", pp. 13-39.

[5] Ida Macalpine y Richard A. Hunter, *Schizophrenia* 1677, A *Psychiatric Study of an illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession*. W. Dawson, Londres, 1956, 197 p., con la reproducción de las pinturas de Haitzmann.

inspiran demasiado en una erudición más "cientista" que científica, y muy próxima a ese bazar oriental al cual una "filosofía de las religiones" ha tenido durante mucho tiempo el honor de parecerse: se acomodan juntos, según su forma, los cacharros que vienen de cualquier parte, y todos los diablos con mamas se encuentran en el mismo anaquel, como en otro están todas las lunas que se han encontrado a través de las civilizaciones. Este tipo de análisis destaca, en la multiplicidad de las religiones, un solo tema; en este caso, por ejemplo, se trata de diablos provistos de atributos femeninos, como mamas, etcétera. Del todo al que pertenece, este análisis aísla un elemento para unirlo a un objeto constituido antológicamente según analogías fundadas únicamente en los subentendidos del observador. En realidad, el sentido de un elemento sólo es accesible a través del análisis de su funcionamiento dentro de las relaciones históricas internas de una sociedad, es decir en la medida en que este elemento se toma como un término inscrito dentro del sistema de un lenguaje. Macalpine y Hunter no dejan de tener razón[6] cuando juzgan como insuficiente y errónea a la información que hace decir a Freud que la representación del diablo con mamas en las pinturas de Haitzmann[7] es "!insólita" (GW. 335). Pero este punto no es esencial en la argumentación de Freud, quien responde aquí a los contradictores con sus propias armas. Freud quiere decir otra cosa.

Dentro de la perspectiva de una historiografía, la interpretación de la época clásica puede conservar dos puntos del análisis freudiano, que sin duda son susceptibles de un mayor desarrollo. Únicamente los menciono, ya que no se refieren al objetivo del presente estudio, sino a sus "derivaciones".

[6] *Ibid.*, p. 103.

[7] Etnólogo también y psicoanalista, Géza Róheim adopta una perspectiva más freudiana cuando vuelve a colocar este elemento (el diablo femenino) *en la organización* de los indicios proporcionados por Haitzmann. Acepta la interpretación propuesta por *Une névrose démoniaque* (*Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, 1967, pp. 523-525), pero prefiere otra que sería freudiana en el condicional pretérito (lo que Freud *habría* debido o podido decir): "Si Freud hubiera escrito su artículo más tarde, estoy convencido que habría interpretado al Diablo como el super-ego. Los trastornos comienzan con la melancolía, es decir con ataques violentos del super-ego contra el ego. Esto pasa después de la muerte del padre, y el sujeto se siente culpable debido a sus deseos de morir. Como pintor, se siente inferior (complejo de culpabilidad y de inferioridad) y promete ser un buen hijo del sustituto paternal si éste (el sustituto del padre o super-ego) suaviza la presión que pesa sobre él y deja de inhibir la actividad de su ego. La *lucha* entre el ego y el super-ego *termina* cuando los muros del monasterio se cierran sobre él. En el futuro, vivirá en seguridad..." (*ibid.*, p. 524, el subrayado es mío). Sea lo que fuere de la "lucha entre el ego y el super-ego" (que toma el aspecto de una guerra entre dioses), la evocación de este "fin" no parece conforme al pensamiento de Freud, poco inclinado, ya lo veremos, a concluir la historia como las leyendas, con un final feliz. A la exégesis de Géza Róheim se le escapa el problema, esencial, de "sustituciones" o "desplazamientos" (cfr. *infra*) que excluyen, como dice J. Lacan, "la promesa de una resolución"

En primer lugar, la importancia de la *ambivalencia Diablo-Dios*, recalcada por Freud, parece confirmada por las múltiples formas de su permanencia a lo largo del siglo XVII. Así por ejemplo el Estado (y en teoría, "la razón de estado") cuando reemplaza a la autoridad religiosa, se convierte en un "sustituto" (un *ersatz*) del Padre, que ha sido (valiéndose de una palabra del texto) "desgarrado" por las guerras de religión. Pero la ambivalencia inicial del Padre sigue patente en cada Iglesia por la oscilación de toda la experiencia religiosa entre lo divino y lo diabólico, y en el otro bando, resurge como la ambigüedad que hay en el movimiento que a veces nos hace llamar a la "razón de Estado", "de derecho divino" o "razón del Infierno".[8] Y podríamos dar muchos ejemplos más.

Por otra parte, para Freud, cuando analiza el texto, los pactos de Haitzmann con el diablo representan un contrato que concede al pintor, privado de su padre muerto, *el beneficio de tener otro padre* a cambio de su vida, cuerpo y alma, al cabo de nueve años. Se comprometerá enseguida del mismo modo con la congregación de los Hermanos de la Misericordia para poder ser hijo. Esta interpretación sugiere que durante el siglo XVII, en el acontecer nocturno de los aquelarres y en el diurno de la vida cívica, las estructuraciones socioculturales diferentes tienen un origen análogo. De esta manera, en efecto, uno se "consagra" de diversas formas para tener el privilegio de ser cliente, feligrés o "hijo". El problema se plantea *cuando ya no está el padre* (a quien "consagrarse"). De ahí se sigue la diversidad de representaciones que toma el mismo cargo del *rey* durante algún tiempo. A esta conclusión de la necesidad de ser hijo y de ser considerado como hijo por un padre, podríamos oponer (pero, ¿hasta qué punto?) la organización presente de una sociedad en la que el deseo de existir se constituye, y se enajena, al encontrar de nuevo al padre, pero como algo facticio determinante, como un lenguaje social y como una *ley* anónima.

Pero dos cuestiones deben detenernos, asociadas de un modo a primera vista paradójico, pero en realidad complementarias del modo como las enlaza el procedimiento freudiano: una, la legibilidad del pasado; otra, las sustituciones del padre.

3. Del pasado legible al presente oculto

La neurosis demoniaca del siglo XVII, se nos dice, "se presenta con plena claridad" (GW. 318). Se parece, por lo demás, a la neurosis infantil, que se descubre más fácilmente que la del adulto. El siglo XVII (esa "edad" de

[8] Cfr. por ejemplo, el estudio de Étienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'epoque de Richelieu*, A. Colin, 1966, 478 p.

la humanidad a la que Freud considera "primitiva" y a la que también llama ¡"medioeval"!, cf. GW. 318 y 332) descubre con el simple ojo (*mit freien Augen*; GW. 317) una enfermedad que en el siglo XX sólo se revela a una investigación profunda. Entonces era evidente lo que hoy es oscuro. La "Aufklärung" de las representaciones propias de esos "niños" del siglo XVII no es sino un juego de niños.

Así pues, lo más *antiguo* sería más *claro*. Esta posición[9] nos permite interpretar la pretensión freudiana, indicada al principio de su estudio, de "reconocer *bajo otras palabras*" (las del siglo XVII) las *mismas* estructuras neuróticas (GW. 317). Porque no se trata aquí de una "realidad" oculta, homogénea, como un "esencial" o un *thumos* que sostendría la discontinuidad de las representaciones. El historiador profesional más bien tiende a substantificar la continuidad (bajo la forma de un "progreso", de una "lógica" de las cuales la historia sería la "manifestación", o de un "cuantitativo" cuyas claves de interpretación determinan de antemano las continuidades, etcétera). Freud admite demasiado pronto como realidad histórica lo que es solamente la coherencia de su discurso historiográfico, y como un orden en la sucesión de los hechos, lo que es solamente el orden postulado o impuesto por su pensamiento.

Freud no habla aquí de una permanencia de la cosa bajo diferentes vestiduras. Para él, la misma relación de ambivalencia y de tensión puede repetirse y por consiguiente "volverse a encontrar" (como un "contenido", nos dice: *Inhalte*; GW. 317), revelado por las máscaras sucesivas que lo representan ya bajo la forma de una "vestidura demonológica" en el siglo XVII, ya en el lenguaje de las "enfermedades orgánicas", en el siglo XX. El "contenido" constante es una *relación* entre dos términos cambiantes, uno de los cuales era, ayer, la máscara *diabólica*, hoy la migraña, la úlcera, la enfermedad *orgánica*. Lo que se puede reconocer más fácilmente en el pasado es la misma engañifa, porque nos aparece claramente como lo que es, una engañifa. El engaño con el que se presenta y se oculta el conflicto rehusado es más "claro". La "huella" de la desaparición del padre era más visible ayer que hoy. Esta afirmación establece una distancia "histórica" entre el lector y el documento analizado. Esta distancia puede expresarse con la fórmula: "*era* visible"; pero aquí la visibilidad da peso al imperfecto ("era"); mide una distancia entre tiempos diferentes.

Con esta concepción se enlazan otros datos del texto. En primer lugar, Freud evoca un más acá del siglo XVII. Hacia arriba, un "principio" se establece como *Anfang* (comienzo; GW. 330) o como *Ursprung* (ori-

[9] Sólo considero aquí la significación teórica de esta posición. Que Freud atribuya a manifestaciones *más distantes* (y por lo tanto más "aisladas" de él), y también, tal vez, a huellas desafectadas y "muertas" del sujeto", el carácter de *ser más claras* y más asequibles, podría atribuirse a su gusto por la arqueología y darnos algo de luz sobre su propia psicología.

gen; GW. 331). En ese "tiempo primitivo", la dualidad del padre (proyección de una relación ambivalente con el padre) se presentaba en una personalidad *única, a la vez* Diablo y Dios. Al principio reinan *lo mismo y lo simple*: Jano lleva solo la ambigüedad conflictiva. Este *Urbild*, prototipo primitivo, más tarde, se nos dice, "se desgarró" y se fragmentó: la dualidad presente en la "primera imagen infantil" —sumisión tierna y desafío hostil— se explicitó en dos personajes opuestos, Dios y el Diablo. El progreso fragmenta al aclarar. Si, pues, el pasado es más legible que el presente, se debe a esta "ley" (a la que llamaremos freudiana, sin distinguir todavía si es planteada o exhumada por Freud) que da a toda explicación, como *límite* original y como primera *evidencia*, la simple representación de una ambigüedad insuperable.

No es éste el lugar para desempacar todas las verificaciones o las refutaciones que puede traer la antropología respecto a este punto de vista. De todas maneras, Freud nunca creyó que el psicoanálisis lo dispensaba de una información sociohistórica exacta ni de una posición clara de la articulación entre lo individual y lo social. Sus investigaciones en los manuscritos de Mariazell demuestran que consideraba necesario apoyarse en una documentación abundante, más aún, erudita; lo mismo se nota en las investigaciones que emprendió antes de escribir sus estudios sobre *Leonardo da Vinci* (1910), sobre *El Moisés de Miguel Ángel* (1914), etcétera, y todavía más en la pena que expresa, refiriéndose a estas obras, por "haberse visto obligado a sacar conclusiones amplias partiendo de un número insuficiente de datos".[10] Antes de escribir, le era necesario contar con un inventario exacto de los fenómenos. Por otra parte, consideraba a *Tótem y tabú* (1912) como una obra capital, tan importante como *la ciencia de los sueños* (1905), a la cual se oponía y completaba. Un análisis de los lenguajes y de la génesis que revelan sus estructuraciones, supera la división entre la "psicología individual" y la "psicología colectiva".[11]

En *Tótem y tabú*, Freud se proponía un objetivo que seguía manteniendo esta división. Intentaba "crear un lazo de unión entre etnólogos, lingüistas, folcloristas, etcétera, por una parte, y psicoanalistas, por la otra". "Colaboración", decía, "que no puede ser sino fecunda", aunque no pueda "dar a unos y a otros lo que les falta: a los primeros, una iniciación suficiente en la nueva técnica psicológica; a los segundos, una maestría suficiente en el manejo de los materiales que esperan su "elaboración".[12] Con

[10] S. Freud y W.C Bullitt, *Le Président Thomas Woodrow Wilson. Portrait phychologique*, A. Michel, 1967, Prefacio de W. Bullitt, p. 8. En realidad, la abundante y precisa documentación reunida por Bullitt sedujo a Freud: "El deseaba desde hace tiempo hacer el estudio psicológico de un contemporáneo acerca del cual ya se hubieran demostrado muchísimos hechos" (*ibid.*).
[11] S. Freud, *Totem et Tabou*. Prefacio (trad. S. Jankelevitch).
[12] *Ibid.*

esta *falta*, confiesa *que obtiene de otra parte el material necesario*. En el caso de Haitzmann, se lo "debe" al doctor R. Payer-Thurn, consejero áulico, director de la Biblioteca antiguamente Imperial y Real de los Fideicomisos de Viena, que publicó separadamente un trabajo.[13] Pero recibe también de Bullitt la documentación sobre el Presidente Wilson, o de Frazer y de muchos otros los "hechos" que se refieren al totemismo, etcétera. En realidad, este "material" es el *producto* de las investigaciones sobre las cuales se va a apoyar el psicoanálisis. No se trata de *hechos*, sino de *fabricaciones*. Podríamos decir que son todavía hechos, pero hechos *históricos*, resultado y signo de las ciencias fines (las del principio del siglo XX). Se encuentran, pues, en la misma posición que los "hechos" de los que hablan a Freud sus clientes —palabras o hechos que también son elaborados y casi-manufacturados. Cuando se trata de enfermos, el analista capta de golpe el "material" de su lenguaje como un *producto*. Respecto al "material" que recibe del historiador o del etnólogo ¿conserva Freud la misma actitud? He ahí el problema. Importa pues, poco, al contrario de lo que se dice a menudo, que los conocimientos de Frazer hayan sido "anticuados" o deficientes. Los de Dora o de Hans, de los que se trata en *Cinco psicoanálisis*, lo han sido todavía más. Pero una vez que el analista confesó que dependía de ese tipo de lenguaje (como depende del lenguaje de sus clientes) debemos preguntarnos cómo lo trata (¿como significante o como realidad?), y por otra parte, cómo sitúa su trabajo interpretativo en relación con esa carencia.[14] Cuestión grave, pero que no debe ser desplazada por problemáticas diferentes a la de Freud.

4. Ocultar, trabajo de la historia

Pero volvamos al texto sobre la neurosis demoniaca, texto que por lo demás tal vez se organizó —dentro de la tendencia de un recurso al *Urbild*— debido a la presión que llevaba entonces a otros pensadores contemporáneos a tratar del origen del lenguaje y del desarrollo de las lenguas. Sea de esto lo que fuere, el concepto introducido por Freud enfoca el lenguaje dentro de algo simple (*Bild* único) *que ya no está ahí* (Ur, origen desaparecido) y que sólo queda *convertido en múltiple*, cada vez más oculto por el hecho mismo de la fragmentación elucidadora, y por consiguiente menos aparente. El trabajo de la historia (*Geschichte*)

[13] R. Payer-Thurn, "Fausto en Mariazell", en *Chronik des Wiener Goethe Vereins*, 1924, 3.
[14] Géza Róheim (*op. cit.*, pp. 20-21) considera demasiado aprisa los "acontecimientos primordiales" evocados por Freud y los toma como puramente míticos y fantasmagóricos. Esto es juzgar las cosas desde un punto de vista exclusivamente historiográfico y no querer ver su *función* en el tratamiento freudiano de la historia.

no cesa de ocultar lo que era legible, debido al gesto mismo que desmultiplica lo simple para descubrirlo. Las explicaciones efectúan un despliegue de los contrarios, y debido a esto multiplican las representaciones, es decir, rompen el *Urbild* en mil facetas cuando lo repiten dentro de un lenguaje "analítico". Llevan a cabo la descomposición y el camuflaje de un conflicto que en un principio era muy "claro"; se trata a la vez de un movimiento de análisis y de desaparición. En el momento en que Freud descubre ese trabajo explicativo (cuya aceleración, en el siglo XIX, tal vez hizo *posible* al psicoanálisis), "encuentra" de nuevo al conflicto, pero ya no como imagen (*Bild*), sino como la ley (*científicamente* verificada) que organiza a cada lenguaje nuevo, al del enfermo, al de una sociedad, etcétera. Asimismo, le da a la ciencia otro objeto: el significado (el "contenido"), que se pierde al elucidarlo; el objeto que siempre *se pierde* al ser *analizado*; finalmente, la *relación* entre esta pérdida y las explicaciones.

Un original (*Urbild*) queda presente en su estudio. El mismo estudio lo implica, o más exactamente, lo plantea. Pero este original no es ni un "objeto" fuera del estudio, como un dato anterior a él, ni el resultado de una simple tautología gracias a la cual el discurso analítico haría de su condición de posibilidad un elemento de su desarrollo: esta ciencia establece, al contrario, como ley del lenguaje y como su propia ley, una diferencia de tiempos y un trabajo del tiempo.

Algo semejante se sugiere a propósito del tótem (padre-animal), inmensa tomadura de pelo etnológica, admitida en esa época por los autores más serios.[15] Freud ve allí el término inicial, verificado, pero necesario, de una *relación* (constitutiva de la historia) que va de lo simple a lo complejo, es decir, de la ambivalencia representada por el tótem a la disociación explicativa ulterior. Descubre, pues, en lo "representado" original, el primer indicio de la ley que va a regir las explicaciones, las transformaciones y las revelaciones de la *Imago* totémica,[16] "el código más *antiguo* (*ältesten*) de la humanidad". Puesto que la ambivalencia es allí más visible, "el tabú es *más antiguo* (*älter*) que los dioses y se remonta en el tiempo a una época anterior a toda religión"[17]

Ciertamente, nos encontramos aquí con una concepción que no hubiera podido pensarse sin la posterioridad historiográfica y cientificista

[15] Claude Lévi-Strauss nos escribió sobre este tema una historia policíaca que desmitifica al totemismo de antaño: *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, 1962, 155 p.

[16] Freud mismo nos remite (GW. 331) a *Totem et Tabou*. En ese libro, al destacar el carácter "enigmático" del totemismo, se refiere continuamente a dos esquemas conceptuales de su interpretación: el paralelismo entre el "primitivo" y el niño, y el paso de la ambivalencia representada a sus manifestaciones religiosas (cfr. sobre todo cap. 2 y 4; GW. t. IX, pp. 26-92 y 122-194.

[17] *Totem et Tabou*, cap. 2; GW. t. IX, p. 27. El subrayado es mío.

del hegelianismo, es decir, sin las transposiciones, en términos de "progreso", de una visión totalizadora de la historia . Pero, dentro del elemento cultural de su época, en el momento en que toma por su cuenta los productos fabricados por la etnología o la historia de su tiempo, Freud les cambia el sentido. Los organiza en función de otro tipo de *unidad* o de *objeto* científico; relativiza, y aun invierte al progreso; *plantea* otro problema.

Es así como la "huella" del *Urbild*, todavía muy "clara" en el siglo XVII, va a sumergirse en el sumidero de las explicaciones sucesivas que van a ocultarlo. Podríamos comparar este proceso con el que ocurre cuando un enfermo es recibido en un hospital psiquiátrico: los caracteres de su neurosis, muy claros a su llegada, se esfuman cuando se les introduce en una organización médica, se les sumerge en la ley de la sociedad de los hospitales y en el cuerpo social de un saber psiquiátrico; se "sumergen" cada vez más a medida que se "encierran"; disimulados por la misma institución terapéutica.

La historia sería una iniciación progresiva a estas estructuras propias de asilos, cada "discurso" social borra los síntomas que le han permitido nacer. La cultura intervendría *al desplazar* las representaciones (por ejemplo, ya no se cree en el diablo; GW. 332, núm. 2). Pero, al borrar algo imaginario (convertido en arcaico gracias a los desplazamientos), la cultura cree que únicamente se dedica a "cuidar" o a suprimir, cuando lo que hace en realidad es ocultar de otro modo y mejor. En esta perspectiva, las "terapias" sucesivas se escalonan a lo largo de la historia como medios para "curar" —para cuidar o para progresar— que siguen siendo siempre diferentes maneras de ocultar.

Con esto tenemos, tal vez, un indicio del "lugar" terapéutico que Freud se da a sí mismo. El psicoanálisis no es un nuevo episodio en el progreso de una añagaza que va creciendo con la capacidad de descubrir engaños y con la misma lucidez. Más bien establece un *corte epistemológico* en ese proceso indefinido; sería el medio de pensar y de practicar una "alucidación" de un tipo nuevo, válido (*gültig*) "en general", y destinado finalmente a dar cuenta de una doble relación, estructural, que excluye la posibilidad de una conclusión definitiva: por una parte, la relación de cada "analítica" (que fragmenta la representación al sumergir lo representado) con lo que tiene que mostrar y con lo que tiene que desplazar; —por otra parte, la relación de cada *Aufklärung* con las elucidaciones anteriores o vecinas, en la medida en que ver mejor lo que está representado es a la vez una necesidad científica y una nueva manera de ser engañado sin que uno lo sepa.

5. Las sustituciones del padre

A propósito del diablo de Haitzmann, Freud habla del "sustituto del padre" (*Vaterersatz*). El diablo es el que toma el lugar del padre.[18]

Pero a este "ersatz", o "más exactamente" al "padre exaltado", o más aún "a la copia del padre", es decir, a la imagen que viene *después* (Nachbild, GW.330), lo sustituye otro, la acreditada congregación de los Hermanos de la Misericordia. Ésta priva al pintor del placer al imponerle la ley de la ascesis (dejando aparte, de vez en cuando, el detalle de la botella). Pero a este precio, le ofrece un "socorro"; responde al "abandono" (*Verlassen*, GW. 350) que el pintor siente durante el invierno desolado que pasa en Viena (1677-1678) en casa de su hermana casada y que precede a su decisión de "renunciar al mundo". La congregación le satisface la necesidad que tiene de asegurar su existencia (*sein Leven sichern*; GW. 351) tanto en el sentido material como en el psicológico. Para él, la congregación equivale a un seguro de vida, encuentra en ella al reemplazante del "padre nutricio".

Haitzmann, de una manera distinta, es ahora "nutrido por los ángeles", ya no diabólicos, sino religiosos. Lleva un poco "más lejos" (*weiter*, GW. 346) su "enfermedad", la frontera entre lo "patológico" y lo "normal" es sólo una sustitución. Únicamente desplaza una tensión no resuelta, al mismo tiempo que cambia los términos del mismo "voto". Ciertamente, pasa del uno (el diablo) al múltiple (los Hermanos de la Congregación). Un duelo imaginario (el pacto con el diablo) se transforma en la ley de una sociedad (la comunidad). El silencio postrado (propio de su idea obsesiva) que guardaba durante el invierno vienés se convierte en un discurso (articulación de palabras), porque después de mayo de 1678 encuentra al fin palabras, él, que no lograba expresarse (GW.350). Pero son palabras que dicen la misma cosa al desmultiplicarla y al ocultarla. En lo sucesivo, le es preciso entregarse "en cuerpo y alma" *para recibir el privilegio de ser hijo*. Se trata únicamente de la inversión maligna (todavía *diabólica*, en el sentido en que esta historia puede serlo) de la situación intermedia que conoció en Viena después de haber sido liberado del diablo y antes de entrar en la congregación; durante ese invierno estaba en un estado de vacación y de ausencia de protección, durante un tiempo sin trabajo (sin ascesis) y sin recurso (sin padre). El diablo era antiguamente una máscara cuyo significado es revelado por otra máscara. Para Haitzmann, el trabajo ascético del religioso lo dispensa del trabajo que consistiría en "asegurar" él mismo "su propia existencia"; se compromete a practicar una *ley* común a la cual se *abandona* y se consagra para *no ser abandonado*.

[18] No trato aquí de la argumentación de Freud sobre esta materia.

Fundamentalmente, Freud considera no tanto a los sustitutos del padre sino a las sustituciones del padre. No quiere decir con ésto que el "desplazamiento" no tenga consecuencias reales, ni que la "curación" sea como el escamoteo de un conejo, que siempre está allí, pero escondido de otro modo. Es algo más que un juego de prestidigitación (*Gaukelspiel*; GW. 352). Desde un punto de vista puramente terapéutico ha habido progreso, pero en el sentido en que las manifestaciones (visiones, convulsiones) *han desaparecido* en Haitzmann, o que en lo sucesivo serán de naturaleza social. Queda un conflicto aparentemente reabsorbido, representado todavía por una forma religiosa. En otra parte, o en otros tiempos, esa forma será científica, política, etcétera. La ironía suspicaz de Freud la llamará "normal", ya que se la "puede encontrar en todas partes". Sin embargo, el noble aspecto de lo "normal" modelado sobre una ley, ya no enseña, sino oculta, la permanencia de las cosas "más raras".

Un proceso de tipo inverso se evoca en el caso de los comerciantes, entre los cuales el déficit de los negocios se compensa con "síntomas" patológicos (GW. 352). Es el mismo proceso de sustitución, pero por caminos contrarios, ya que Haitzmann es llevado de las "manifestaciones" neuróticas a la profesión de vida religiosa. *Religión y comercio* se refieren igualmente a un "pacto" que las dos palabras llevan inscrito en su etimología. Una vez despierta la atención por la estructura homóloga de un *pacto*, por esa piedrecilla blanca que nos pone en el camino de una interpretación, debemos preguntarnos qué es lo que el comerciante (*Kaufmann*) "compra" verdaderamente a la clientela que lo nutre; qué "seguridad" análoga busca a través de las desviaciones de un lenguaje "patológico"; y si, con estas manifestaciones "anormales", no está revelando el provecho que esperaba de su clientela. Sería pues un *ersatz* que le "beneficia" (Gewinn, GW. 352) en Su enfermedad. Del cliente a la enfermedad hay un efecto de sustitución. "Bajo otros nombres", "volvemos a encontrar" la misma tensión en todas partes. Pero ¿dónde se manifiesta más? ¿Dónde se oculta mejor? De todas maneras, sólo gracias al psicoanalista (en el caso que éste sea un comerciante de palabras, consagrado y dedicado a una ciencia, o adherente a una nueva congregración) obtiene por su fidelidad a la ley de una clientela, de un saber o de una Sociedad, el derecho de ser "nutrido por los ángeles".

La sospecha puede extenderse a todas las formas actuales del saber o del comercio. Bajo figuras diversas, un pacto garantiza siempre (gracias a una añagaza repetida indefinidamente) una "seguridad de existir" a todo el que "aplique" una ley. Los sustitutos del padre se insinúan en la amplitud de las estructuras sociales o ideológicas. Estos *ersatz* ya no tienen la apariencia de una noche arcaica o de un diablo imaginario, más bien se presentan con los colores del día, de lo "normal" y del saber. De las

bellas representaciones "primitivas" se pasa simplemente a las manifestaciones civilizadas, más aún, "científicas", de la ley protectora, objeto de "ternura" y de "reto", recurso contra el abandono. El hecho de que Haitzmann se vaya con el Diablo después de haber perdido a su padre, o con los Hermanos después de haber expulsado al Diablo, como dice Freud, es muy "fácil" de explicar. Pero que las mil formas actuales de las instituciones hagan de lo "normal" una máscara de la norma oculta, es algo menos visible y más difícil de descubrir.

En uno de sus aspectos esenciales, la historia puede considerarse como una sucesión de terapéuticas. Entre las muchas modalidades que se pueden encontrar, existió en el pasado la devoción al santo terapeuta o el pacto con el Diablo. Pero también son terapéuticas el culto de la ciencia, la inquieta liturgia comercial o las mismas prácticas analíticas. Cada nuevo uso nos presenta una "salud" o una lucidez que han sustituido a las formas anteriores de la misma enfermedad. Este proceso va desplazando progresivamente las *manifestaciones* de una misma tensión; gracias a él se mantienen y fundamentan las diferencias socioculturales y la diversidad de la historia, objeto de la historiografía. Pero estas modificaciones revelan y repiten siempre la ambivalencia planteada claramente desde el *Urbild*. El "padre" nunca muere. Su "muerte" no es sino una leyenda más y un signo de la permanencia de su ley. Todo pasa como si jamás pudiéramos matar a ese muerto, como si el creer que "ya nos dimos cuenta" del hecho, que ya lo exorcizamos con otro poder o que ya lo convertimos en un simple *objeto* de conocimiento (*un cadáver*), significara solamente que nos hemos desplazado una vez más, que estamos precisamente donde ya creíamos no estar, en el mismo saber y gozando del "provecho" que ese saber nos a segura.

6. El acto y la ley

Si existe, repetida por la Historia, esta *ley* inaccesible, de una manera distinta a como aparece en sus "manifestaciones" sucesivas (a patir del *Urbild* inicial), si esta ley está siempre ahí pero nunca se nos da "en sí misma", inmediatamente,[19] en una *Aufklärung*, ¿la ciencia freudiana no es acaso ella misma un episodio nuevo de la misma ley? ¿Una elucidación *más* en el movimiento que oculta mejor el significado al desmitificar una de sus representaciones? Este problema resulta de la lucidez freudiana, pero la vuelve contra ella misma. Finalmente, es oponer lo que la

[19] Nos acordamos que Nietzsche encontraba "impúdica" e "indecente",al mismo tiempo que ilusoria, la pretensión de encontrar "la verdad" *tal como es*, inmediatamente. Cfr. *Le Gai Savoir*, Prólogo.

historia hace de Freud a lo que Freud hace de la historia. ¿No es acaso esto una denegación adherida, pegada como la sombra, de toda ciencia o de toda filosofía *de* la historia?

Ya que no podemos tratar de esta cuestión en toda su amplitud, quedémonos con los elementos de solución que nos. proporciona el estudio particular del caso Haitzmann. Este estudio no nos da únicamente lo que nos remite a una ley general, nos muestra la misma aplicación de la ley. Desde la perspectiva de una praxis, el análisis es a la vez la *aplicación* de la ley freudiana y el *acto* de Freud. El estudio apoya a una sobre el otro, sitúa al autor en relación con su ciencia.

En su praxis, llama la atención en primer lugar el recurso a una *ley*. En efecto, al cabo de una frase, una regla metodológica nos proporciona el *postulado* de un procedimiento de investigación para una ley de la historia. El que exista un movimiento indefinido que consiste en *ocultar*, es lo que significa el encarnizamiento de la investigación científica. Entre los elementos proporcionados por el manuscrito de Mariazell así como entre las etapas sucesivas de la vida de Haitzmann, *debe* haber una lógica. En su estudio, Freud implica siempre el a *priori* de una coherencia que debe encontrase. Al catalogar los "indicios", pequeños y grandes, que observa en el caso de Haitzmann, escribe lo siguiente, excluyendo una vez más toda reducción del análisis a una simple fenomenología: los "momentos"[20] que podemos localizar en la vida del pintor "están unidos unos a otros (*miteinander* verknüpft) de un modo cualquiera, simple o complicado" (GW. 350). Forman, como dice Lacan, "una cadena de palabras", en otros términos, hay un orden. Hay una discusividad posible, tal como "debe" haber una "razón" (Motiv, GW. 325) en la acción del pintor. Lo que constituirá la *racionalidad* de la explicación científica se funda en la *Aufklärung* freudiana, sobre una ley oculta cuyas *huellas* son las palabras y las acciones dispersas de Haitzmann. Hace un momento vimos cómo el análisis establecía a la historia como una relación entre manifestaciones sucesivas. Aquí, el análisis aparece referido a la historia; sigue dócilmente las huellas para encontrar la relación. Hay un movimiento circular entre la praxis de la investigación y la teoría de su "objeto".

Sin embargo, dentro de esta praxis metódica y científica aparecen acontecimientos: el *acto* freudiano. El enlace necesario que debemos descubrir no llega a ser, no debe llegar a ser una ley "que debamos poner en práctica" o un saber que tengamos que "sostener". Todo esto haría de la ciencia el equivalente del diablo o de la congregación de Haikmann.

[20] Estos "momentos" (Momente) —la depresión, la inhibición del trabajo, el luto por el padre, etcétera—, pueden observarse durante el período vienés situado entre la primera y la segunda peregrinación de Haitzmann a Mariazell. Freud entiende por "momentos" aquellos factores cuya significación es al mismo tiempo temporal y lógica. El término implica una *serie* de hechos y una *coherencia* de los mismos.

Entre la racionalidad de la que da testimonio el análisis y la ley que repite la historia, hay un salto, infinitesimal, si se quiere, pero fundamental. El procedimiento científico no depende únicamente de la ley que exhuma y manifiesta. Una *diferencia*, que por definición nunca se puede localizar, separa al discurso establecido por un *acto* del sabio, de la ley que une a la ciencia con las formas sucesivas de una *necesidad* de protección. El trabajo por el cual el mismo sujeto *se autoriza* para existir es distinto del trabajo del que el sujeto recibe el *permiso* de existir. El proceso freudiano trata de articular esta diferencia. La historia puede ser la indicación de un nuevo comienzo y no solamente el efecto de un desplazamiento. Por lo menos, esto es lo que nos presenta esta forma de historia que ya es la praxis freudiana. Finalmente, esta praxis encuentra su sentido verdadero no en las elucidaciones con las que sustituye a las representaciones anteriores, sino en el acto mismo, al que nunca termina de explicar. Sin embargo, esta enunciación nunca es diferente de su enunciado; ni el acto se da jamás fuera de una *Aufklärung*.

Por lo demás, en estas dos figuras de la historia o de la praxis —la que repite y la que establece— nada objetivo *garantiza* la diferencia. Ellas nos remiten a la ambigüedad de la palabra "historia", palabra Inestable que se balancea ya del lado de la "leyenda" (texto recibido, ley que es preciso leer, provecho de una sociedad), ya del lado del "convertirse en otro" (riesgo de afirmarse al asegurarse a sí mismo su existencia). El mismo analista no se escapa de esta ambivalencia. Se oculta a sí mismo lo que debe elucidar, desde el momento en que su ciencia se convierte en "un auxilio engañoso"; desde el momento en que "guarda únicamente los depósitos, pero no los recursos",[21] desde el momento en que convierte a una enseñanza, a una clientela, y aun a una sociedad, en el *ersatz* exaltado del padre, de la Congregación o del diablo de antaño.

Freud traza una línea divisoria entre estas dos vertientes de la práctica psicoanalítica, cuando menciona el principio inaccesible del que se vale, como de una navaja de rasurar, para cortar los significantes en la superficie de un discurso o de un texto. Va a enunciar el criterio que lo librará de recibir a su propia ciencia como una "ley nutricia". Nos va a explicar también, en un abrir y cerrar de ojos, el imperialismo de sus diagnósticos y su manera, para nosotros bastante sorprendente, de imponer una interpretación con sólo decir ante una palabra del enfermo: "Ahí está". En su práctica, instituye al acto del sabio como algo más allá de un saber necesario. En efecto, curiosamente nos encontramos con cierta desenvoltura en las minucias de su análisis. Como autor, se autoriza al arriesgarse. Se refiere a cierto "olfato", que nunca puede

[21] Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil. 1966. p. 357.

definirse bien porque es el suyo. Para él, la praxis analítica siempre es *un acto arriesgado*, que nunca elimina a la *sorpresa*. No se puede identificar con la ejecución de una norma. La ambigüedad de una serie de palabras no se quita con la sola "aplicación" de una ley. El saber nunca garantiza a este "beneficio". La *Aufklärung* sigue siendo "una cuestión de tacto" —*eine Sache des Takts*.[22]

Esta "adivinación", último recurso de una "docta ignorancia",[23] desempeña sin duda el papel de la botella que Haitzmann, convertido en el hermano Crisóstomo, "se permitía" algunas noches cuando se emborrachaba suavemente. En esos días, el antiguo artista y viejo mundano hacía muecas a sus "ángeles buenos", como antes había sido más hábil que su diablo al dirigirse al santuario de Mariazell para recuperar su pacto, o como también se había burlado de los monjes del monasterio al representar la comedia de dos pactos sucesivos (GW. 345-346). No era tan loco, ese "pobre diablo" (*armer Teufel*, GW. 351). O por lo menos su locura era la libertad que se tomaba ante la ley que lo obligaba a depender de un padre nuevo. ¿Quiere acaso decir Freud que todo sabio se burla de su propia ciencia como Haitzmann se burla de la ley de su Congregación? Tendríamos una embriaguez del "tacto", una locura del acto. En todo caso, sustituye la libertad subrepticia del pintor con un acto decisivo y nunca definitivo. A la regla que esquiva una borrachera a escondidas, la sustituye una ciencia autorizada sólo por el sujeto como último recurso. A una locura que estaba antes de la ciencia, se opone, en Freud, una "locura" que *habla* en científico. El sabio que "se permite" se combina con la ciencia que "permite".

Hay, pues, entre el acto psicoanalítico y la ciencia psicoanalítica, una articulación posible. Pero nada nos *asegura* de este acto, puesto que al diablo de antaño lo suplen otras muchas leyes nutricias, seguridades "diabólicas" sacadas de un saber, de una clientela, de un confinamiento, y de todas las maneras de dispensarse de la obligación de hacer la historia únicamente por el "privilegio de ser hijos".

[22] GW. 330: Freud repite esa expresión muchas veces: cfr *Selbstdarstellung*, IV (GW., t. XIV, p. 66); *Die Frage der Laienanlyse*, V (GW., t. XIV, p. 250: "Sache eines Taktes..."); etcétera.
[23] J. Lacan, *op. cit.*, pp. 355 y 362. páginas donde se comenta un texto admirable de Freud aparecido en sus *Conseils au médecin pour le traitement psychanalytique* (GW., t. VIII, p. 376).

Capítulo IX
La ficción de la historia
La escritura de *Moisés y el monoteísmo*

La erudición puede liquidar fácilmente a *Moisés* y el *monoteísmo* [1]al citarlo únicamente en la parte en que habla "en serio". Pero el texto no se limita a esto. Es una "fantasía",[2] dice Freud al hablar de los tres ensayos destinados a explicar "una creación de la leyenda" (*eine Schöpfung der Sage*, GW. 103). Por primeras providencias, su análisis da un paso lateral hacia las producciones imaginarias, que el antiguo uso clásico llamaba en francés *fantasías*. He aquí, contoneándose, "a la bailarina en equilibrio inestable sobre la punta de sus pies" (GW. 160): una fábula.

Esta fábula da origen a un juego entre la "leyenda" religiosa (*Sage*) y la "construcción" freudiana (*Konstruktion*), entre el objeto explicado y el discurso que analiza. Este juego se desarrolla en la penumbra de una ambivalencia; ambivalencia que hace que *ficción* signifique a veces una producción (*fingere*, dar forma, fabricar), a veces un disfraz o un engaño. El hecho tiene lugar en el campo de las relaciones entre el trabajo que construye y la finta que "hace creer". Terreno mixto de la producción y del

[1] *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion*, en *Gesammelte Werke*, t. XVI (1950), pp. 101-246 (será citado como GW., seguido del número de la página), también se encuentra en un volumen aparte, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,1970. Traducción inglesa de J. Strachey, en la Standard Edition, vol. 23 (1964), pp.1-137. (La primera edición data de 1939 en alemán, Amsterdam; en inglés, Londres y Nueva York). La traducción francesa, debida a Anne Berman (Gallimard, 1948; col. Idées, 1967, convierte a menudo la "verdad" (textual) en fábula: ilustración de la tesis freudiana.
[2] S. Freud - Arnold Zweig, *Correspondance*, Gallimard,1973, p. 162; carta del 21 de febrero de 1936. Tema freudiano de la escritura que es a *freely wandering or fantastic thinking* (GW., t. XIII, 440).

engaño. Allí se encuentran lo que la historia crea y lo que el relato disimula. *Moisés y el monoteísmo* se sitúa en esta articulación de la historia con la ficción. Pero la elucidación no puede escapar de lo que ella misma explica. *Narra*, como si fuera una "fantasía", lo que *se produce* en una tradición. Esta teoría de la ficción es una "ficción teórica".[3]

"Mi novela", como dice Freud a Arnold Zweig. Para explicar la génesis de la leyenda monoteísta, Freud construye un edificio (*Aufbau*) que se yergue en la proximidad de la leyenda. Su relación con la escritura es la cuestión que aparece sin cesar, va y viene a través de su estudio sobre una religión, y se va tramando en el texto. En esta obra, la última, la de más largos alcances, nacida de las contradicciones internas y de la duda, lo que se narra es la escritura: autoanálisis de la construcción (o "ficción") escriturística, toda ella gira alrededor de la operación que toma a menudo la forma de una historiografía (*Geschichtschreibung*), desde las "Historias de enfermos" (*Krankengeschichten*) de los Cinco psicoanálisis hasta esta última "novela histórica". Se nos presenta aquí una teoría de la narratividad analítica (o científica), pero una vez más bajo la forma de la narración histórica.

Yo me pregunto: ¿Que rarezas inquietantes trae consigo la escritura freudiana cuando entra bailando al "territorio del historiador"? Recíprocamente ¿de qué manera mi exigencia, nacida de un trabajo archivístico y escriturístico sobre este territorio, y seducida por la ficción de una historia psicoanalítica, va a ser aclarada-alterada por el análisis de Freud?

1. El discurso de fragmentos o el cuerpo del texto

Si omitimos los antecedentes lejanos de la fascinación que ejerce sobre Freud la imagen de Moisés, y también la publicación anónima del *Moisés de Miguel Ángel* en *Imago* en 1914 ("la manera de pensar" del autor, decía una nota de la redacción, "guarda alguna analogía con los métodos del psicoanálisis"), la historia del texto comienza alrededor de los años 1933-

[3] Al tratar del texto de Freud, emplearé los términos *ficción*, *fábula* o *novela*, distinguiéndolos de *ficticio*, *fabulación* o *leyenda* que caracterizan el relato de la negación. De hecho, las dos series son inestables y se cruzan. Un *mismo* género es susceptible de *prácticas* diferentes. Al hablar de su discurso, Freud mismo dice: *Darstellung* (presentación), *Konstruktion* o *Rekonstruktion*, *Aufbau* (edificio), *Aufstellung* (tesis). Para designar la leyenda religiosa, emplea *Sage*, *Myhus* (Mito), *Tradition*, *Dichtung* o *fromme Dichtung* (poesía o poesía piadosa), *Erfindung* (invención), *Phantastisches* (fantástico), pero también *Darstellung* o *Konstruktion*. Otros términos valen lo mismo para su "novela histórica" que para la tradición judía: *Bericht* (relato), *Geschichte* (historia), *Erzählung* (relación); estos términos se refieren a la narratividad, tipo de discurso ambivalente que puede funcionar como "teoría" o como "desacuerdo". Salvo indicación en contrario, el vocabulario citado (entre comillas o en itálicas) es de Freud.

1934, con la interrogación nacida del antisemitismo nazi y con la "fórmula" generadora del texto, que produce una respuesta para Freud:

> Ante las nuevas persecuciones, me pregunto de nuevo cómo el judío ha llegado a ser lo que es y por qué se ha atraído ese odio eterno. Muy pronto encontré la fórmula. Moisés creó al judío, y mi trabajo recibió el título de *Moisés el hombre, novela histórica* (...) La cosa se dividía en tres partes, la primera interesante de un modo novelesco, la segunda laboriosa y fastidiosa, la tercera densa y ambiciosa. La tercera echó a perder toda la empresa, porque presentaba una teoría de la religión, nada nueva para mí después de *Tótem y tabú*, pero de todas maneras, algo más bien novedoso y fundamental para los no iniciados.[4]

"Moisés egipcio", he aquí el "punto de partida"[5] de un trabajo analítico. Una "palabra primitiva" (*Urwort*) aparece como en los sueños, expresada en términos contradictorios.[6] Al principio de la genealogía del texto nos encontramos con esta "fantasía" que inscribe en la identidad una violencia y un ardid de la historia, y que se desarrolla en el triple registro de la novela, del estudio erudito y de la teoría. Pero en 1934 el padre Schmidt extiende su sombra. Desde Roma, este religioso apologista del monoteísmo primitivo amenaza a las sociedades psicoanalíticas de Italia y hasta de Viena, donde, según Freud, "¡forja la política de nuestro país!" El fantasma del "Padre hostil", espectro del poder católico, impide la actualización del *Moisés*. De hecho, son más bien los "especialistas", guardianes kafkianos del saber ante la puerta de su ley, los que detienen a Freud. Siente que le falta credibilidad científica para atreverse a publicar. Necesita pruebas históricas, no para convencerse —ya lo está sin ellas—, sino para armar la "debilidad" de su mito[7] antes de presentarlo en tierra extranjera, en el campo de la historia. "Me vi obligado a levantar una estatua espantosamente grande sobre un zócalo de arcilla, de tal manera que cualquier tonto podrá derribarla".[8] Como en 1910, Moisés depende del *ver*; es una estatua. Pero en lo sucesivo Freud es el Miguel Angel, y se imagina a la imagen y a la obra *trituradas* por la erudición de otros. ¡Vaya paradoja!, pues él querría una argumentación sin fallas para sostener el discurso que introduce la división en Moisés (egipcio). Pero sus esfuerzos no logran llenar la laguna de la verosimilitud histórica. Como su héroe, el trabajo quedará cascado, *roto*: medio novela, medio historia.

[4] S. Freud - A. Zweig, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 129, carta del 30 de septiembre de 1934.
[5] *Op. cit.*, p. 136; carta del 16 de diciembre de 1934.
[6] Cfr. "Sentidos opuestos en las palabras primitivas" (*Übet den Gegensinn der Urworthe*), texto de Freud publicado en 1910; GW VIII. pp. 213-221.
[7] S. Freud - A. Zweig, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 130; 30 de septiembre de 1934.
[8] *Op. cit.*, p. 136; 16 de diciembre de 1934.

El texto es, pues, "rechazado", nos. dice: "Moisés ha quedado a un lado", pero en silencio y "nada viene en su lugar".[9] Este "rechazado" no puede ocultarse, al revés de lo que pasa con el personaje de Moisés, excluido por un asesinato y "reemplazado" por una leyenda. El estudio freudiano, detenido en una posición casi mesiánica, debe "esperar en la sombra el momento de aparecer"(GW. 158).

Sin embargo, la primera parte se publica en 1937, pero en la revista *Imago*, lugar insignificante para Freud.[10] El discurso cambia de condición gracias al hecho de su presentación, que transforma discretamente lo "serio" en comedia. En el Congreso Internacional de Psicoanálisis de París (agosto de 1938), un fragmento de la segunda parte, nada menos que *El Gran Hombre*, es leído por Anna Freud. ¿La "fantasía" de 1934 se ha convertido en magisterio académico? Pues ya funciona en la institución del saber como la leyenda del fundador ausente, dicha por la voz de otro. Detrás de ese disfraz, el autor, sin embargo, se mantiene a distancia. Cuando su texto sale al público, él se retira. Se enrocan. Como antes, no están en el mismo lugar. Freud no siente "ni unión ni solidaridad con su obra" (GW. 160), no se identifica con ella. El conjunto se publica en 1939, desdoblado entre el alemán de Amsterdam y el inglés de Londres. *DreiAbhandlungen*: Tres Ensayos. En el umbral del segundo, dos prefacios que se contradicen. En medio del tercero, una interrupción, donde se coloca un "resumen" de la obra. Poco después de esta aparición, Freud desaparece. Lo que queda en la escena pública, semejante al Don Cucubazar de Dubuffet, es un texto en fragmentos, donde se multiplica la ruptura marcada desde un principio por la "fórmula" que hace coincidir a los contradictorios: Moisés y el Egipcio. No es un libro, sino un discurso de fragmentos.

Pero al construir esta historia donde el texto figura como héroe entre sus adversarios y pasa las pruebas de la revelación final, ¿qué otra cosa hago sino borrar la ruptura que lo parte en dos, y suponer una continuidad cronológica donde se acomodan ordenadamente los ires y venires de la "obra"? Yo también construyo un "leyenda" del texto. Con mi relato relleno la ruptura que se trazó desde un principio, ruptura que organizó la forma de ese texto diseminado en fragmentos, y que se repite en su contenido con la obsesiva mención de "lagunas", con la aparición de las contradicciones a partir de las cuales se desarrolla (*Widerstreitmeiner*

[9] *Op. cit.*, p. 146; 13 de junio de 1935.

[10] "Algunos articulillos para el almanaque o para *Imago*" dice Freud a Pfister (*Correspondance*, Gallimard, 1966, p. 205;). A propósito de la tesis de Karl Abraham (que el mismo Freud va a acabar por aceptar después de haberla ridiculizado), Freud escribía en 1912 que es "digna de *Imago*, precisamente lo que *Imago* necesita". Cfr. Jacques Trilling, "Freud, Abraham y el Faraón", en *Études freudiennes*, núm. 1-2, 1969, pp. 219-226.

Motive, GW. 115), y con el enredo en el que se atasca a medida que avanza. Llevo todo esto a una linearidad que revela su verdadera naturaleza. Pongo el *ersatz* de mi "historia" (una serie articulada de conocimientos) en lugar de esa escritura que no es sino una "novela" del hecho de unas relaciones con su otro. Es preciso regresar al texto, suelo agrietado, inseguro, donde corremos el riesgo de perdernos. Entra así en la ficción, que siempre nos envuelve y no se deja dominar, al mismo tiempo que abre el camino a una elucidación particular (*Klärung eines Sachverhalts*, GW. 104).

Esta superficie agrietada nos remite a un movimiento de lo que se dice. Un equívoco trabaja allí, removiendo fragmentos que se alteran y se responden. Los cortes (lagunas) permiten el juego de unos sobre otros. De aquí se siguen las posibilidades de sentidos que vienen y se van —rumor y opacidad de un cuerpo de palabras. Ciertamente, todo pasa en un campo circunscrito por Freud: "la producción y la transformación de una leyenda" (*Bildung und Umgestaltung von Sagen*, GW. 112). Pero el nacimiento y las transformaciones de la tradición mosaica no representan sino un régimen del análisis. La génesis de la figura histórica del judío y la de la escritura freudiana intervienen en él sin cesar. El *lugar* desde donde escribe Freud y la producción de su *escritura* entran en el texto junto con el *objeto* del que trata. ¿Cómo se forma una leyenda religiosa? ¿Cómo llegó el judío a ser lo que es? ¿Qué es lo que construye a una escritura? Las tres cuestiones se combinan. Por esta razón, el texto es *volumen*, es decir, se le *oye* más que vérsele, y se hace cada vez más ilegible a medida que se vuelve más audible. Esta complejidad tendría como límite el hecho de no ser sino sonoridad; juega con la rica ambigüedad y las argucias del sonido, al cual, en principio, la grafía tiende a eliminar. Ahora bien, se trata aquí de un texto sonoro que oscila entre la línea (linearidad) y la voz (polisémico).[11] Al leerlo y oirlo, pienso en la fantástica representación que Freud daba un día de Roma suponiendo una imagen atópica donde coincidirían lugares inconciliables, "donde nada de lo que se produjo una vez se habría perdido y donde todas las fases recientes de su desarrollo subsistirían al lado de las antiguas". La espacialidad prohíbe esta coexistencia en un mismo lugar. "Si queremos presentar espacialmente las cosas que vienen *después* de otras, lo hacemos colocándolas en el espacio *al lado de otras*".[12] Para transcribirlas o pintarlas, tenemos

[11] El *sonido se escribe también* (en sonogramas), pero esto se realiza en una *pluralidad* de líneas que marcan las pistas de altura sonora sobre las que se extiende la energía sonora para formar, con armónicos, *un solo* sonido. Cfr. por ejemplo Louis-Jacques Rondeleux, "La mecánica verbal", en *La Recherche*, núm. 48, septiembre 1974, pp. 734-743.

[12] *Malaise dans la civilisation*, § 1; GW. XIV, pp. 427-428. Cfr. también Conrad Stein, "Roma imaginaria", en *L'Inconscient*, núm. 1, 1967, pp. 1-30. La idea-imagen de Freud, incompatible con una representación iconográfica, supone la interacción, en un mismo lugar, de estructuras estratificadas: una *diacronía*

que emparejarlo todo. El *Moisés* procede al revés. Gracias a la metáfora, medio retórico, y a la ambivalencia, instrumento teórico, muchas cosas actúan en el mismo lugar, convierten a cada elemento espacial en un volumen en donde ellas se interfieren, e introducen en todas partes el movimiento de un equívoco (¿qué viene en lugar de qué cosa?). Historias *diferentes* "subsisten" en un mismo lugar, como en la Roma fantasmagórica de Freud. Estas historias no están localizadas una *al lado* de otra; la génesis del monoteísmo mosaico no se sitúa en un "pasado" que se yuxtapondría al "presente" de la escritura freudiana. La ficción freudiana no se presta a esta distinción espacial de la historiografía donde al sujeto del saber se le da un lugar, el "presente", separado del lugar de su objeto, definido como "pasado". En Freud, pasado y presente se agitan en un mismo lugar, polivalente. Entre los niveles del texto, ninguno es el referente de los otros. Si hay metá-fora, ésta caracteriza a un sistema de relaciones recíprocas. No hay ningún elemento estable que detenga esta circulación y que al afectar a uno de los estratos con un valor de "verdad", asignaría a los otros una función de imagen, de sustituto o de efecto. Lo que se cuenta *a la vez* de Moisés, del judío o de Freud no puede referirse a uno de los registros *diferentes* según los cuales se analiza (autoanaliza y hetero-analiza) la producción de una escritura.

Esta ficción se paga con un precio que depende de su propia estructura, aparece como un texto de viejo, pesada y desecha[13] por la edad, sin seguridad y sin limpieza eruditas. Al final, en el momento de enviarla a los lectores (GW. 246), la ficción se "ofrece" como un regalo, como hacen los anfitriones de las veladas cuando cuentan una historia. Se desarrolla en la incertidumbre de *ser recibida* (aun cuando tenga la certeza de haber dado en el blanco). En la posición en que está el texto no puede imponerse, como se impondría un saber autorizado desde fuera. Por el contrario, se construye como la relación entre un método analítico y la *duda* (*Zweifel*, GW. 130). Como la Biblia, de la cual nos habla, el texto "nos cuenta bastantes cosas acerca de sus transformaciones"(GW. 143). Si los escritos judíos nos revelan "su inextricable enmarañamiento, sus contradicciones, junto con indicios innegables de continuas modificaciones y de

en la sincronía. Preludia el concepto de ciudad que se busca en los trabajos que sugieren *organizaciones espaciales arqueológicas en movimiento en la estructura espacial que se manifiesta hoy en día*, o se prefiere según los resultados de un análisis. Cfr. A. Van Eyck, en *Meaning in Architecture*, Yale, 1960.

[13] En las cartas de los últimos años a sus amigos (Pfister, Zweig, etcétera) se cuenta cómo, ante los ojos de Freud, su cuerpo se cae a pedazos. El cuerpo aparece como una escritura que se va borrando. Freud encuentra en la escritura una metáfora de continuidad del cuerpo con el texto en el proceso de envejecimiento, mientras que la metáfora pictórica o musical se le escapa cada vez más, siendo así que a muchos pintores y compositores les pasa lo contrario.

desplazamientos tendenciosos a lo largo de los siglos" (GW. 112), pasa lo mismo con los "Ensayos". La marca de las contradicciones, fragmentaciones y añadiduras se mantiene,[14] antes de que esta pluralidad tan cacareada sea convertida en "libro" (en "Biblia") por la tradición freudiana.[15] La división se ha vuelto aparente —el conflicto interior (la duda) o la incoherencia del razonamiento (interrupciones, fragilidad de las hipótesis, lagunas). La debilidad es el precio de esta fábula. Es la *confesión* que hace la agitación de una ignorancia en la simbolización de sus niveles, el ruido de un cuerpo cuando actúan sus diversos planos.

Se trata, sin embargo, de un "trabajo" (GW. 160): un "análisis", es decir una práctica rigurosa del desglose. Si la obra de Freud deja seguir adelante la metáfora de sus niveles o de sus cuestiones, no es porque rechace los cortes, ya que los coloca de otro modo, pues no intervienen como separación entre regiones (lo presente y lo pasado, lo individual y lo colectivo, etcétera), sino como el principio mismo de su funcionamiento. En este momento preciso se ejercita la lucidez de Freud, prudente, obstinada, marrullera, sobre el terreno donde la muerte se le anuncia al judío por medio del horror del totalitarismo antisemita y de la violencia de un "odio eterno".

En la tradición, la auto-acusación es el precio del sentido; es preciso acusarse para que la desdicha sea comprensible. En Freud, la confesión es de otra especie. Sin embargo, su lucidez se afirma en la continuidad de esta tradición, como problema interno. Primero toma la forma de un "dicho ingenioso", a la vez chistoso y blasfemo: *Moisés egipcio*.[16] El enigma opuesto al odio da la impresión de pertenecer a una retórica de ensueño. Un oxímoron acerca a los contradictorios, el judío y el egipcio. Pero interioriza la división que era hasta entonces una "distinción" en relación con otras. La separación de lo del egipcio era el gesto fundador de la elección judía, y tenía como duplicado el gesto que establecía a Yahvé como único y creador al separarlo del mundo. Para Freud, el corte es interno, divide al mismo sujeto. Mata a la identidad adquirida gracias a la eliminación de un "resto". Y puesto que la cuestión

[14] El caso más patente es el de los dos prefacios contradictorios que se conservan en el comienzo del tercer Ensayo (GW. 156-160).

[15] Un detalle entre otros muchos, Freud va dejando huellas de todas las publicaciones sucesivas que tratan de Moisés. Así nos dice al comienzo del segundo Ensayo: "en una contribución precedente a esta misma revista (*Imago*)..." (GW. 114). La traducción francesa borra esta huella ("en el primer *capítulo* de este *libro*...") y oculta la ruptura. El texto traducido recibe la apariencia de un discurso sabio y continuo, de un "libro". Esta transformación no deja de tener analogía con la mutación de los "escritos intertestamentarios" en la "Biblia" a lo largo del siglo II. Cfr. André Paul, *L'Impertinence biblique*, Desclée, 1974, pp. 57 ss.

[16] Enunciado en el que se encuentra, como en todo el texto freudiano, la estructura de la Aggada. Cfr. Dan Amos, *Narrative Forms of Haggadah*, Indianápolis, 1969. Cfr. *infra*, p. 308.

se plantea en términos de fundamentación histórica, esta muerte debe inscribirse en el origen: el asesinato de Moisés. La identidad no es *uno*, sino *dos*. El *uno* y el *otro*. En los orígenes está el plural, es el principio de la escritura, del análisis (*analysis*, división, descomposición) y de la historia. Ya veremos cómo "el uno y el otro" se transforma en el juego y en el no saber "ni del uno ni del otro". De todas maneras, esta relación no es superable. En el lenguaje de una "elección" que se convierte en "odio" eliminador, no puede expresarse sino a la manera de una *coincidatio oppositorum* por medio de una reanudación que plantea como esencial la relación de los opuestos —el judío y el egipcio. La broma se insinúa dentro de lo estable, y al tomar sus propios términos, lo trastorna. Es un resbalón, caída de una verdad poco seria, chiste rabelesiano en medio de la ceremonia de conmemoración histórica.

De esta manera se constituye el núcleo (*Kern*), el contenido (*Gehalt*), o más bien el "trozo de verdad olvidada" (*ein Stück vergessener Wahrheit*) que determina la producción de la leyenda (¿y de la escritura?). Este fragmento, trozo duro, cortante y cortado, hace proliferar al cuerpo de la *Sage* judía, tradición que rechaza al recuerdo sin que se borre completamente la cicatriz de una herida inicial. Sólo puede "representarla" un discurso a su vez herido —analítico y *fragmentado*— puesto que lo que cuenta de *verdadero* tiene ya la forma de *ficción*. Este discurso desarrolla la "fórmula" de Freud, que plantea simultáneamente la *dualidad* de un corte inicial, la *contrariedad* de los contenidos a los que hace girar en el mismo lugar, y el *engaño* propio de la aparición de cada uno de los contenidos cuando se manifiesta sin su contrario. Como la historia está hecha con estas apariciones o figuras, puede contarse como una sucesión de engañifas. Sin embargo, la historia no deja de poder analizarse como un resultado de la misma "fórmula": un fragmentito de verdad (*ein Stückchen Wahrheit*, GW. 239) no deja de difundirse en sus represiones "obscurantistas", se repite en las ocultaciones religiosas. Este "verdadero" sólo se dice en la ilusión, según un procedimiento que sostiene a cualquier cosa como un instinto de mentira. "Nunca se ha podido probar que el entendimiento humano posea una agudeza particular para alcanzar la verdad; ni la vida del espíritu humano, una disposición particular para reconocer la verdad" (GW. 237). Suponer un gusto por la verdad es una "hipótesis optimista e idealista", pues estamos inclinados a "creer lo que halaga nuestros deseos y a nuestras ilusiones". Andamos en búsqueda de fabulaciones. Así pues, solamente nos queda la posibilidad de trabajar con el elemento de la representación, de jugar al gana-pierde con el engaño. Pasamos de lo ficticio a la ficción cuando sabemos jugar al "Tú mientes".

La fábula freudiana se presenta, pues, como "analítica", porque restaura y afirma la ruptura que aparece y se desplaza por todas partes

como "novelesca", porque únicamente capta sustitutos de otras cosas y estabilidades ilusorias en relación con la división que hace que se queden enrocadas en el mismo lugar. La fábula tiene como objeto la misma división. Freud trata precisamente de lo que la historiografía postula y coloca fuera de su campo cuando trata de comprender a las figuras (económicas, sociales, mentales) instituidas como unidades distintas. Por todos estos motivos, Freud es un analista, no un historiador. Al trabajar en los terrenos de la historia, invierte la relación de las unidades y de su postulado, hace la "novela" de la historia, y gracias a este subterfugio se reúne con Sade, que distinguía dos maneras de conocer al hombre, la historia y la novela: "el buril de la historia sólo pinta al hombre cuando se deja ver, y entonces ya no es el mismo [...] el pincel de la novela, por el contrario, lo capta en su interior... lo toma cuando se quita la máscara".[17] Pero donde Sade planteaba una disyunción exclusiva (uno u otro), Freud descubre una conjunción (uno y otro) que engendra manifestaciones contrarias a partir de una separación. Su novela se construye finalmente dentro de la relación entre un cero y una serie: entre la *muerte* y el *quid pro quo*. División inicial, el *asesinato* de Moisés prefigura, en el léxico de una tradición recibida (el hombre como "se deja ver"), al acontecimiento que no puede escribirse, que no tuvo y no puede tener un lugar propio, al entre-dicho perdido dentro de la Escritura que lo revela, a la mancha invisible de sangre, de donde procede el texto. Juego de palabras y juego de apariciones en el mismo lugar, el *quid pro quo* es el modo como el acontecimiento se repite al desaparecer; es el proceso de la manifestación cronológica, el lazo de unión entre las sustituciones sucesivas del egipcio y del judío. La muerte es algo que está fuera del texto, pero que condiciona la producción discursiva. El *quid pro quo* tiene en el texto el efecto de algo que siempre aleja a la muerte.

Finalmente, Freud pone a su novela en el lugar de la historia, como pone al egipcio en el lugar del Moisés judío, para hacerlos dar vueltas alrededor del "trocito de verdad" representado por su juego. Pero esta trituración de la identidad, discurso de fragmentos, permanece envuelta por la connotación histórica, del mismo modo como el personaje al que desmonta y hace circular conserva el nombre de Moisés. La palabra permanece —*historia o Moisés*—, pero la cosa se divide y los fragmentos van y vienen, entrecruzándose, repitiendo la de- fección generadora de ficción.

[17] D.A.F. Sade, "Idea sobre las novelas", Prefacio a *Les Crimes de l'amour*, en *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, París, Cercle du livre précieux, 1966, t. x, p. 16. Sade responde a "la perpetua objeción" de los que preguntan "para qué sirven las novelas": "Hombres hipócritas y perversos...., sirven para pintaros tal como sois" (*op. cit.*, p. 15).

A propósito de la novela, de su contenido, de su evolución o de su relación con la historiografía, Sade raciocina según el esquema *sea... sea...* Para Freud, la alternativa depende de la representación.

2. Escribir en la lengua de otro, o la ficción

Según Sade, el conocimiento que da acceso al "arte de escribir la novela" sólo "se adquiere por las *desgracias* o por los *viajes*".[18] El texto de Freud lleva, efectivamente, estas dos marcas, transformadas en *muertes* y en *desplazamientos*. Creo que se acerca más a la sentencia escrita al comienzo de *Crímenes del amor*. "Desgracias" y "viajes" se combinan en su situación de ser una *escritura desplazada*, en el sentido en el que se habla de "personas desplazadas". La novela toma a su cargo el problema de donde ella misma nació, a saber: el "odio eterno" que obliga al judío a partir sin cesar. Su contenido lo dice: una alteración fundamental —Moisés egipcio— se repite en una sucesión de cambios de lugar. La construcción del texto lo demuestra todavía más claramente: la escritum se traza un camino a través de una lengua que no puede separarse de una desgracia primitiva y de continuos engaños. Freud no se encuentra a "gusto" en la lengua que atraviesa su análisis. Algo extraño a su propia lengua es el origen de las relaciones que su escritura mantiene con el *no-lugar* de la ficción o del sueño. La ficción ignora las estabilidades (políticas, nacionales) que siempre postula la historiografía. A Freud y a Kafka la ficción los supone como "invitados a la lengua alemana",[19] que sin embargo es su lengua materna. Pero Freud le da su verdadero alcance al hecho de no ser sino un "recibido"[20] cuando es expulsado por el antisemitismo nazi. En el mismo sitio en que podía creerse establecido, la eliminación brutal del judío le recuerda que sólo se le "tolera" provisionalmente y como de paso.[21] El acontecimiento nazi recuerda una desgracia original y conduce a la estructura interna de la experiencia escriturística: *Erinnerung*, según el retruécano hegeliano es a la vez recuerdo e interiorización (*Er-Innerung*).[22] El examen de la tradición mosaica se refiere también a la escritura en cuanto se articula en el *lenguaje* como en su *otro*. Es un autoanálisis. Lo que se dice del inconsciente (o del otro) en el lenguaje, objeto de la escritura psicoanalítica, muestra su recíproca con esta escritura que es el trabajo freudiano de viajar a través de otra lengua. No es nada admirable que este examen ponga en tela de juicio al matriarcado de la lengua materna (el alemán), de la tierra-madre (Israel) o de la tradición básica (las Escrituras mosaicas), y sustituya estas identidades territoriales por la ley del padre que introduce la combinación entre un asesinato original (la "desgracia") y un proceso indefinido de desplazamientos (los "viajes"). El lenguaje no es la "casa del ser" (Heidegger), sino el lugar de una alteración itinerante.

Desde este punto de vista, la lectura de *Moisés y el monoteísmo* me conduce a la carta de Kafka sobre los escritores judíos, como a un claro del bosque donde se llevan a cabo reuniones secretas:

> Vivían entre tres imposibilidades (a las que llamo, al azar, imposibilidades de lenguaje, es más fácil llamarlas así, pero se les podría dar otro nombre): la imposibilidad de no escribir, la imposibilidad de escribir en alemán, la imposibilidad de escribir en otra lengua, a todo lo cual se podría añadir una cuarta imposibilidad: la imposibilidad de escribir (porque su desesperación no era algo que la literatura hubiera podido calmar, era el enemigo de la vida y de la literatura, la literatura era aquí un estado provisional, como lo es para uno que escribe su testamento poco antes de ir a colgarse, un estado provisional que bien puede durar toda la vida...).[23]

Esta escritura testamentaria, no está, en Freud, ligada a la "desesperación". Juega firmemente con la mentira, insinúa una sospecha, se traza un camino prudente y metódico dentro del elemento de la *Sage* judía o de la *Kultur* germánica, lenguajes maternos y sin embargo extranjeros, "prestados". Para entenderla, es necesario volver al *Encabezamiento* —o "génesis"— del relato. El "comienzo" del Texto no es el origen de Moisés (esto será más bien un Resultado del estudio), sino la manera como Freud se sitúa en el presente. Primera frase del primer Ensayo:

> Disputarle (*absprechen*) a un pueblo el hombre al que celebra como el más grande de sus hijos, no es una cosa que se emprenda de buena gana o con ligereza, sobre todo cuando uno mismo pertenece (*angehört*) a ese pueblo (GW. 103).

El texto nace de la relación entre un punto de partida y una deuda. La *desviación* es "teórica" en lo que se refiere a la institución *confesada*. Una desposesión y una pertenencia crean en la identidad la falla a partir de

[18] "Idea sobre las novelas" *op. cit.*, p. 16. Los subrayados son de Sade.

[19] Cfr. Max Brod, *Franz Kafkas Clauben und Lehre*, Munich, 1948, citado por Marthe Robert, en Franz Kafka, *Journal*, Grasset, 1954, p. XVII.

[20] Es necesario comprender dentro de esta perspectiva el deseo que tiene Freud de ser "recibido" por los "especialistas" o "recibido" como profesor (cfr. acerca de esto último, Carl E. Schorske, "Política y parricidio en *La interpretación de los sueños* de Freud", en *Annales* ESC., t. XXVIII, 1973. pp. 309-328).

[21] "En mi casa, en Viena-Grinzing", escribe Freud a Zweig (21 de febrero de 1936; *Correspondance*, *op. cit.*, p. 162). La excomunión nazi lo sorprende, como a todos los miembros judíos de la intelectualidad germánica cuando de repente son tratados como extranjeros (cfr. *infra*).
Pero no se deja engañar por estas circunstancias, como tampoco lo seduce una instalación en Israel, aun cuando escriba a Zweig, que intenta la experiencia: "En todas partes usted será un extranjero apenas tolerado" (*ibid.*). Para Freud, la "extranjería" tiene como figura la relación entre el *home* austriaco ("mi casa") y la *fantasía* ("a propósito de Moisés"), entre el lugar y la escritura (*ibid.*).

[22] Cfr. G.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, F. Meiner, 1949, pp. 524, 563-564.

[23] Carta a Max Brod, cit. en F. Kafka, *Journal*, *op. cit.*, p. XVIII.

la cual se produce la escritura. Este *Zwischenraum*, o situación intermedia, no es *ni* la adhesión a una Alianza instituida, *ni* la pretensión de ser desligado, desatado y absuelto. Ni la ortodoxia ni la libertad. La "disputa" freudiana se ve marcada por su "solidaridad" de miembro del B ´nai B rith. Es un exilio que no se sustrae a la desgracia genealógica. Esto no implica una falla en la pertenencia, al contrario de lo que pasa en una tradición que se traiciona al transmitirse.[24] Una laguna da forma al texto (y la "ficción" se introduce entonces en la historia) a partir del momento en que el discurso ya no tiene como condición tácita la desaprobación (*Verleugnung*) de la institución, la ocultación de la pertenencia a una familia, a una sociedad o a un pueblo, es decir, el olvido de la deuda,[25] y cuando, al revés, ya no tiene como función confirmar la pertenencia y ser genea-logía familiar o social como lo era la "presentación sacerdotal" que, entre los hebreos, quería "establecer una continuidad entre el presente y los tiempos primitivos mosaicos" al "desaprobar" (*verleugnen*) la ruptura entre ellos (GW. 169). Este texto no toma su autoridad ni de un no-lugar, ni de la "verdad" de un lugar. No es ideológico como el discurso que se llama a sí mismo a-social. Ni doctrinal como el discurso sacerdotal que pretende hablar siempre del mismo lugar originario y fundamental. En el primer caso, el punto de partida se toma como una liberación puesto que niega la deuda. En el segundo, la conservación del nombre (Moisés o Jesús, Freud o Lacan) permite solamente la elipsis de la muerte y lleva consigo la suplantación de la identidad.

[24] Notemos que *gehören* es el término empleado por Freud para caracterizar su relación con los judíos, en su Alocución a los Miembros de la Asociación B'nai B'rith (6 de mayo de 1926; GW. XVII, 53). En la frase inaugural del *Moisés*, la traducción francesa "olvida" completamente la segunda parte: ocultamiento de la "pertenencia" y de la institución. De un golpe sólo nos queda la autonomía "maravillosa" de una leyenda liberada de su deuda con la historia. La misma "traición" que citamos más arriba (cfr nota 15). El *nombre* de Freud cubre a su contrario, al circular en esta tradición —tradición francesa, así como el *nombre* de Moisés, según Freud, cubre a la tradición sacerdotal que omite la relación del padre fundador con la historia, es decir, con su asesinato.

[25] También la historia psiconalítica del psicoanálisis practica este "olvido". Un ejemplo, citado aquí precisamente porque se trata de un texto notable: la "Contribución al estudio de la historia del movimiento psicoanalítico", aparecida en *Sciliet*, núm. 4, 1973, pp. 323-343. El estudio obedece a la disciplina de la Escuela Freudiana: lugar de publicación (*Scilicet* es el órgano de la Escuela), anonimato del autor (como en la "tradición sacerdotal" de la que habla Freud, la revista sólo conoce un nombre propio, el del padre fundador), etcétera. Más aún, esta "contribución", que más bien se refiere a Lacan al tratar de Freud, respeta el tabú lingüístico. La "blasfemia" (que quebrantaría la prohibición de dejar pasar por la boca un nombre propio: Lacan) es reemplazada por el "eufemismo" del apólogo histórico: el *nombre* nunca se *pronuncia*. Gracias a la observancia exacta de las reglas de la Sociedad, el texto puede declarar: "El psicoanálisis es básicamente asocial, y hablar de sociedad psicoanalítica es una contradicción en los términos" (*op. cit.*, p. 341). Este discurso *dice* lo contrario de lo que *hace*. Es la "leyenda" de una Escuela: lo que *hay que decir* ahí. Las condiciones de su producción no se introducen en el texto como fallas y lagunas de tan bella "doctrina".

El relato de Freud tiene algo de *sospecha*, que es ruptura, duda, y de *filiación*, que es deuda y ley. La pertenencia sólo se afirma en la distancia, cuando se aleja de un suelo que identifica. *Un nombre nos obliga todavía, pero ya no nos da la cosa*, como la de la tierra nutricia. Es preciso, pues, que Freud juegue con su lugar en la escritura. Pone las cartas sobre la mesa —arriesga su relación con lo real en un juego que puede significarle una pérdida. La obligación de pagar la deuda, la negativa de abandonar al nombre y al pueblo ("No te olvidaré jamás, Jerusalén")[26] y por consiguiente la imposibilidad de no escribir se apoyan en la desposesión de toda lengua genealógica. El trabajo no tiene suelo hereditario, es nómada. La escritura no puede olvidar la desgracia de donde proviene su necesidad. No puede contar con las "evidencias" tácitas, ricas y caritativas, que la intimidad con una lengua materna proporciona a un locutor "agrícola". Comienza con un éxodo, [26 bis] camina a través de lenguas extranjeras y no tiene más recurso que la elucidación de sus viajes en la lengua del otro: es análisis.

Más que al Éxodo, que narra la adquisición de una tierra propia debida al gesto de romper con el egipcio, la teoría freudiana de la escritura nos remite a la historia que invierte al mito tradicional: la destrucción del templo y la pérdida del suelo identificador. Este *acontecimiento* fue *lo imposible*: ruptura del *ser* hasta entonces definido por la relación entre la tierra y la elección. En lo sucesivo la nación es duelo. Esta experiencia de defección no podía dar lugar a una leyenda política. Vueltos a Egipto, los judíos convierten a la Escritura en el sustituto del segundo templo (incendiado en 70 después de Cristo). En los siglos III y IV, *el* Libro (la "biblia" en singular) se forma, pero en griego egipcio (la biblia llamada de los Setenta), partiendo *de* libros o rollos hebreos traducidos por judíos *a* la lengua del país enemigo donde se encuentran instalados sin esperanzas de regresar a Israel,[27] Que la aparición de la "biblia" (totalidad textual y única) tenga como condición de posibilidad la pérdida de la tierra de los ante-

[26] Cfr. el Prefacio de Freud a la traducción al hebreo de *Totem et Tabou* (1920), en la Standard Edition, vol. 13 (1962), p. XV.

[26bis] ¿Cómo no leer en el mismo texto freudiano lo que dice de su objeto: "El Éxodo (...) sigue siendo nuestro punto de partida" (GW. 137)? La salida (*Auszug*) de la tierra es el comienzo (*Ausgangspunkt*) de la escritura.

[27] Cfr. por ejemplo, André Paul, *L'Impertinence biblique*, *op. cit.*, pp. 74-84: "Desde la muerte de la lengua (tierra y cultura) hasta la aparición de una Tora bíblica"; o Ernest Gugenheim, "El Judaísmo después de la rebelión de Bar-Kokebá", en *Histoire des religions*, Pléiade, t. II, pp. 697-748: "En lo sucesivo, la *Tora* les servirá de patria". Freud mismo se refiere muchas veces a la fundación de la escuela de Jabné por el Rabbí Jochanan ben Sakkai después de la destrucción del Templo de Jerusalén, precisamente en el momento de la emigración de la Sociedad Psicoanalítica de Viena a Londres: "Vamos a hacer la misma cosa. Después de todo, por nuestra historia, por nuestras tradiciones, y algunos de nosotros por experiencia propia ya estamos acostumbrados a ser perseguidos" (citado por E. Jones, *La vie et l'oeuvre de S. Freud*. PUF, t. III, p. 252). Partir a Londres es ir a Jabné, proseguir la Escritura en tierra extranjera.

pasados, que el libro tome el lugar de la palabra profética desaparecida (el escrito "profético" reemplaza al oráculo porque "ya no hay profetas") y del suelo dado a los ojos ("ya no te veré más, Israel"), que *la Escritura se produzca en el lugar y en la lengua del otro*, que finalmente un saber-decir-en-el-elemento-alienante (es decir, la traducción, la interpretación, el análisis) obtenga su necesidad de la relación entre la alteración de la identidad y la ley de la deuda ¿no es acaso todo esto el *Moisés egipcio*? La lengua (griega) del Egipcio se ve atravesada por un duelo. Y al revés, es precisamente en la tierra que se convirtió para los judíos en el país-signo de su muerte (de la patria diseminada) donde se construye el texto de la ley. Tesis de Freud. Todo pasa como si se hubiera equivocado de período o convirtiera a un período en la metáfora de otro. Habla bien de los comienzos. Pero cuenta en una novela de los orígenes mosaicos lo que fue en la *historia*, en los primeros siglos de nuestra era, el nacimiento del judaísmo itinerante y de la Escritura completa.

Sea de esto lo que fuere, Freud no puede ser autorizado por el suelo donde escribe: ni "su" lengua, ni "su" cultura, ni "su" patria, ni "su" competencia científica autorizan al texto. Todas estas evidencias hablan de un extranjerismo familiar. Freud es el cómplice de todo lo que se dice en su escrito, porque permanece extranjero a la opaca intimidad de cada lugar y aun de su tierra misma. Sus cartas nos hablan de la distancia que toma ante el fanatismo del Agudath Israel o de su resistencia a los judíos alemanes que, junto con la "Unión de Judíos Nacionales" del doctor Neuman, por ejemplo, se creían legitimados por el hecho de constituir una élite intelectual de la cultura germánica, o de sus reservas ante el nacionalismo judío que trata de encontrar una identidad en Israel. Sus tratados rechazan igualmente la seguridad que sus gestiones podrían obtener de un lugar adquirido. Sus mismos fantasmas revelan siempre una *incertidumbre relativa al lugar* —recíproca de la certeza conferida al método (una manera de avanzar). Así es precisamente la cuestión que trata *Moisés y el monoteísmo*. Esta obra "testamentaria" en el sentido de Kafka, se consagra al análisis de las relaciones que la escritura mantiene con el lugar. Aquí, la incertidumbre del lugar, o la división, no es lo que hay que eliminar para que el discurso se organice. Según el modo del *quid pro quo* mosaico o de la duda (*Zweifel*) freudiana, la incertidumbre, es, por el contrario, el postulado de la construcción (*Konstruction*) y el elemento en el que se produce el discurso. La duda y el método se implican, siendo así que se excluían en Descartes. La escritura nace y trata de la duda confesada, de la división explicitada, en suma, de la imposibilidad de un lugar

Este trabajo es más esencial que la reconstrucción de un suelo. Ya lo decía un antiguo proverbio: "No hay que interrumpir la enseñanza de una escuela, ni siquiera para reconstruir el Templo" (citado en Marcel Simon, *Verus Israel*, Boccard, 1948, p. 30).

lugar propio. Se apoya en un hecho constantemente inicial, a saber: que el *tema nunca es autorizado* por un lugar, que no se puede apoyar en un *cogito* inalterable, que permanece siempre extranjero a sí mismo, y por consiguiente siempre algo *le falta o le sobra*, siempre *propagador de una muerte*, endeudado en lo que se refiere a la desaparición de una "substancia" genealógica y territorial, ligado a un nombre sin propiedad.

Esta pérdida y esta obligación engendran a la escritura. Freud nos revela el secreto de esta génesis con el "trocito de verdad" —Moisés egipcio— que extrae de la historia antigua. Pero mucho antes nos la describió en uno de sus sueños, es decir, en ese género de verdad que se escribe en la región de los ensueños, verdad reveladora y mentirosa, cuyo no-lugar es omnipotente donde falta un suelo propio. La noche que siguió (¿o precedió?) al entierro de su padre, Freud soñó que se encontraba delante de una tienda donde se leía la inscripción siguiente:

SE SUPLICA
CERRAR LOS OJOS

Podríamos interpretar: ya no hay padre ni tierra que se vea. Pero él comprendía: "Es necesario cumplir nuestro deber con los muertos".[28] El "cartel impreso" -"una especie de anuncio, algo así como el *Se prohíbe fumar* de las salas de espera de las estaciones"—[29] aparece en el sueño como si las Tablas de la Ley hubieran venido a ocupar el lugar del padre, como una "inscripción" y como el enunciado mismo del "deber de escribir". "Cerrar los ojos": señal de respeto y señal de adiós. Deuda y partida. *Angehören y absprechen*. Es precisamente en las estaciones donde aparece el anuncio de la ley de la escritura, un viaje que no puede separarse de un duelo. En su estudio, Freud "cierra los ojos" de Moisés. Repite de un modo histórico el gesto que hizo de un modo estético cuando analizaba al Moisés de Miguel Ángel. "Nunca, nos dice, ninguna escultura me hizo una impresión más podorosa".[30] Pero cuando él iba a "sentarse delante de la estatua con la esperanza de ver cómo se ponía de pie bruscamente, arrojaba al suelo las Tablas y desahogaba toda su cólera",

[28] S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, 1969 p. 152; carta a Wilhelm Fliess, 2 de noviembre de 1896, sobre ese sueño "durante la noche que siguió al entierro". En la *Traumdeutung* (1900, *Interprétation des rêves*, PUF, 1967, pp. 273-274), Freud describe de nuevo el sueño que le vino en "la noche que precedió al entierro", insistiendo en la ambigüedad de la expresión: "cerrar los ojos", es enterrar al padre y es ser indulgente. Cfr. también Marthe Robert, *D'Oedipe à Moïse*, Calmann - Lévy, 1974, pp. 143-217: "Se suplica cerrar los ojos".

[29] *Interprétation des rêves, ibid.*

[30] *Le Moïse de Michel-Ange* (1914), en *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. M. Bonaparte y E. Marty, Gallimard, col. "Idées", 1971, p. 12.

"nada de esto pasó".[31] La estatua de piedra no desempeña el papel de una aparición; permanece "inmóvil" y "rígida". Para el observador, el Moisés de Miguel Angel se calma con el fin de evitar que las Tablas resbalen, caigan y se rompan. Se extingue su pasión para que permanezca lo escrito. "Salva a las Tablas"[32] al transformarlas en un monumento de mármol. La ley se establece sobre una muerte.

El texto de Freud *se va*. Pero, vuelto posible en un principio por una separación, *no olvida* la desgracia que acompaña su camino. Ninguna identidad, germánica o sionista, puede ocupar el lugar del suelo perdido que no cesa de ligar la construcción de la escritura a una repetición de la ruptura. La sospecha está ahí, vigilante, para salvar del olvido a la deuda, para preservar al trabajo de análisis en una lengua extranjera, para mantener la escenografía textual, o *Aufklärung*, de la alteración. Sin duda, para que finalmente la escritura misma se narre, ha sido necesario que esta relación escriturística de la pérdida con su recuerdo se convierta en la experiencia de un Freud envejecido, obligado a hacer testamento, y que encuentra en ello "la audacia" (o la temeridad) de quien no tiene *nada* o muy pocas cosas que *perder* (GW. 156). En este caso el psicoanálisis avanza a través de un terreno que no es el suyo, a través de un saber histórico (como antiguamente lo hizo el hebreo a través del griego de los LXX); se convierte en "novela" dentro del campo extranjero de la erudición. Discurso frágil porque tiene como postulado la *nada* del lugar. No puede ser sino "fantasía". Su última hazaña consiste en no ser. al fin de todas las cosas, sino un "enigma" sin "respuesta" (GW. 246). Y la historicidad, relación del paso al límite, de la escritura a la muerte, se narra en el registro cómico, como una fábula "testamentaria". De esta manera cada cuento de Scherezada le ganaba algunas horas a la muerte, presente sin cesar a lo largo de mil y una noches de fabulación. Pero la "fantasía" es también el regalo que da por nada aquel que no tiene "nada que perder" ni que ganar. Es gratis y no cuesta más que cualquier broma. La comicidad de esta extravagante manera de viajar nos insinúa la sospecha. El placer de "distraerse", dice Freud, se combina con el humor que nos lleva hasta la antigua tradición de la *Aggada*, juego de burlas dentro de la seriedad política y local. En lugar de historia, tenemos aquí una historia: Una novela" escrita en otra lengua, la de la erudición, introduce en las identidades historiográficas el "chiste" de su relación con el no-lugar de una muerte que obliga.

[31] *Op. cit.*, p. 21.
[32] *Op cit.*, pp. 31-32 y 36.

3. La tradición de la muerte, o la escritura

Es preciso que el cuerpo muera para que nazca la escritura. Así es la moral de la historia que no se prueba con el sistema de un saber, sino que se narra. La "fantasía" que la recita no está autorizada por un lugar propio, pero se ha vuelto necesaria debido a la deuda que significa un nombre. Se construye a partir de la *nada* (*nichts*: no tengo nada que perder) y de la *obligación* (no te olvidaré). Al dejar de ser un discurso que nos da algo o que es sostenido por un lugar, el texto se convierte en ficción. En este caso aparece el *discurso analítico*, trabajado por la división, capaz de establecer la historia dia-logal del *transfert*, durante el cual el analista es "interpelado por el paciente desde un lugar en donde no está",[33] y se convierte en propagador de ese lugar extraño que no quiere reconocer como propio.

Atrapado entre el *absprechen* (renunciar) y el *angehören* (pertenecer) y por esta misma razón, el discurso nunca acabó de escribirse. No llega a nada, únicamente continúa con el *Entstellung*, el desplazamiento, y repite sin cesar la división en el análisis. Cuando se detiene, no es porque haya llegado; como en la fábula, no concluye jamás. Nos deja en suspenso en el momento del enigma, de la contradicción o de la duda. Tanto el punto de partida del texto como su caída son una paradoja. Paradoja que cae como un "chiste" que vuelve a encontrar a la separación inicial después del desplazamiento de los síntomas. Este final se nos da de una manera ficticia, como en la comedia, y exige, hasta el agotamiento, el trabajo interminable de seguir escribiendo. De un modo diferente al de la tragedia, que desde un principio va al encuentro de una muerte, la comedia de enredos exige, desde antes y fuera de texto, una división irreparable que "vuelve" sin cesar durante las vicisitudes de la escena. Nunca acabamos con los enredos cómicos engendrados por la desgracia innominada a la que las figuras históricas le van sirviendo sucesivamente de metáfora.

Desde este punto de vista, la escritura es repetición, trabajo de diferencias. Es la memoria de una separación olvidada. Valiéndonos de una observación de Walter Benjamin a propósito de Proust, podríamos decir que tiene la "forma" de la memoria, pero no su "contenido":[34] es el efecto indefinido de la pérdida y de la deuda, pero ni conserva ni restaura un contenido inicial, porque ya se perdió (olvidó) para siempre y sólo se representa por medio de sustitutos que se invierten y se transforman según la ley impuesta por una exclusión fundamental. La práctica escriturística es en sí misma memoria. Pero todo "contenido" que pretendiera significarle un lugar o una verdad no es sino una producción o un síntoma —una fic-

[33] Conrad Stein, *L'Enfant imaginaire*, Denoël, 1971, p. 34.
[34] Walter Benjamin, *Mythe et Violence*, Denoël, 1971, p. 316. En el "trabajo de memorización" proustiano, añade W. Benjamin, "el recuerdo es la envoltura, el olvido el contenido" (*ibid.*).

ción, y en esto incluimos también la fantasía del *Moisés*. Lo que puede decirse es, dentro del elemento de una representación, una relación *analítica*, es decir un movimiento que deja aparecer la división (esencialmente sexual) y "explica" así los *transferts*, los desplazamientos o los *quid pro quos* que de allí se derivan. La historia erudita y la novela analítica siguen, pues, procedimientos opuestos. La primera pretende llevar los contenidos al texto, pero para salvar del olvido a cosas positivas, tiene que olvidar que obedece al deber de producir una ficción literaria destinada a engañar a la muerte, a ocultar la ausencia efectiva de las figuras de las que habla. Actúa *como si* estuviera ahí, empeñada en construir algo verosímil y en llenar las lagunas que revelarían la pérdida irreparable de la presencia, pero a fin de cuentas se ve autorizada por su lugar actual de especialista; tiende, pues, a borrar su propia relación con el tiempo. Es *discurso*. La novela freudiana, por el contrario, es *escritura*, trabajo de pasar el tiempo sin olvidar lo que organiza; nos narra su propia relación con el tiempo como un enlace (pertenencia) y una desposesión (separación). El *Moisés* es la narrativización de ese tiempo practicado; es el relato donde la escritura, productora y objeto de esta escenografía, se analiza como tradición de una muerte.

Aquí interviene "la aversión que todos experimentamos cuando queremos penetrar de una manera sacrílega en la naturaleza íntima del duelo".[35]

Sin embargo, a pesar de que el "conflicto interior" es subrayado, y, la duda, "puesta de manifiesto" (GW. 130), el texto freudiano nos conduce a un punto en que la relación entre el asesinato de Moisés y la producción de la tradición nos revelan a la naturaleza íntima del duelo como una *inscripción*. Elucidación "sacrílega" sin duda, pues le roba a lo sagrado (*legere sacrum*) lo que le es esencial—la presencia-, si es verdad que *llorar su duelo* es lo mismo que escribir.

La tradición, objeto central de los tres ensayos del *Moisés*, aparece en un principio ligada siempre a "una catástrofe histórica (GW. 174). El *Epos*, de la saga al poema, no se produce *sin* la caída de lo que canta. Por este motivo, la caída no queda "*sin* huellas" (*nicht spurlos*, GW. 174). En el esplendor de la civilización minoico-micénica, o en el imperio de la razón creado por Akenatón y asimilado por Moisés (GW. 174-175), una herida mortal abre el lugar donde aparece el poema homérico o bíblico, sueño escrito. La "ficción" se construye sobre la "nada" de la existencia que ya pasó y de la que "nada (*nichts*) subsiste" (GW. 175). Las grandes ruinas dan origen a los grandes poemas. Para señalar esta unión de dos inasequibles, la muerte y el poema —el hecho de la *Destrudo*[36] y la

[35] Maria Torok, "Enfermedad del duelo y fantasma del cadáver distinguido", en *Revue française de psychanalyse*, t. XXXII, 1968. núm. 4, cfr. J. Trilling, *op. cit.*, p. 220.
[36] Actualmente se sabe que, durante un tiempo, Freud pensó en llamar *Destrudo* a lo que, más tarde, llamó *instinto de muerte*. Pensaba oponerlo más claramente a la *Libido*.

representación de la *Libido*—, Freud recurre a una cita de Schiller. A menudo salpica su discurso con interrupciones poéticas (que no son objeto de estudio, sino referencias que dan autoridad en los momentos más importantes). Introduce así en la prosa "analítica" el juego de su otro poético, como una "referencia marginal" diferente y necesaria, faltante y generadora (poética). "El artista siempre lo precede" (J. Lacan [36bis]). Le viene a la mente una "sentencia" de Schiller, que tiene forma de recuerdo y también de ensueño (*erinnern*, GW. 208):

> Lo que vivirá inmortalmente: en el poema debe perecer en esta vida.[37]

Una pérdida de la existencia es la condición de una supervivencia en el poema. Estructura del sacri-ficio, es decir, de la producción de lo sagrado: "las cosas sagradas se constituyen por una operación de pérdida".[38] Así como la desaparición de Moisés permitió la aparición de la *saga* mosaica, de la misma manera, bajo otras formas, una *laguna* de la historia vuelve posible y necesaria la producción de una *cultura*: Epos colectivo, leyenda, tradición. A su manera, James Joyce enuncia esta ley cuando narra el fin de un amor de juventud. Una presencia, al desvanecerse, impone la obligación de escribir:

> En la bruma indecisa de las notas antiguas apunta un leve rastro de luz: la palabra del alma se hará oír. La juventud tiene un fin, y este fin lo tenemos delante. Pero eso nunca ocurrirá, y eso, tú lo sabes. ¿Y después? ¡Escríbelo, sangre mía, escríbelo! ¿Qué otra cosa puedes hacer?[39]

La "palabra del alma" es la palabra extranjera del viejo compositor holandés Jan Pieters Sweelinck, cuya antiquísima balada cantaba: *La juventud tiene un fin*. Esto da lugar, en el interior de un canto, a lo que, al acabarse, "no ocurre" en la historia sino únicamente en el poema. "Después" viene el imperativo de la inscripción: "escríbelo". El rastro "apunta" cuando ya no podemos localizar un fin para lo que se pierde. Junto con este rastro aparece la ley de la escritura, deuda y memoria. El imperativo de escribir se apoya en la perdida de la voz y en la ausencia del lugar. Su obligación es ser algo que pasa, que pasa indefinidamente. Es necesario lo que no deja de escribirse.[40] Es menester señalar la deuda continuamente.

[36bis] Jacques Lacan, "Homenaje a Marguerite Duras", en *Cahiers Renaud-Barrault*, dic. 1965, p. 9.
[37] Son los últimos versos del segundo poema "Los dioses de Grecia" (*Die Griechenlands*, 1800) sobre la muerte de los dioses: *Was unsterblich im Gesang soll leben*
Muss im Leben untergehen.
[38] Georges Bataille, "La noción de gasto", en *La Part maudite*, col. Points, Seuil, 1971, p. 28.
[39] James Joyce, *Giacomo Joyce*, Gallimard, 1973, p. 16.
[40] Cfr. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XX. *Encore*, *Seuil*, 1975, pp. 86-87 y 99.

Escribir es lo que tenemos que hacer, en una marcha "interminable" donde se repite el acontecimiento que no tiene (tuvo) lugar.

Pero en Freud, la tradición se aclara al no referirse únicamente a una pérdida, pues se apropia además de la estrategia de un *querer perder.* Esta tradición repite lo que aconteció en un principio: un asesinato. El acto que empieza a dejar huellas en la escritura, es el rechazo del fundador. Este acto se multiplica en el texto con el movimiento de rehusar (*versagen*), de despreciar (*verschmähen*), de abjurar (*abschwören*) o de impugnar (*absprechen*) que interviene en todos los momentos decisivos del relato, desde la sustitución de la religión y del nombre de su padre por Ikhnatón o el desprecio del pueblo egipcio hacia el monoteísmo de Ikhnatón, hasta el homicidio de Cristo. El acontecimiento "inicial" no es en el fondo sino el nombre dado a una serie que comenzó mucho antes que él, en Egipto, y que llega, en el texto, mucho después de la historia narrada, al gesto "impugnador" de Freud. Es un movimiento que sigue adelante, mucho tiempo en estado latente, dentro de la tradición que "quiere olvidar" y que al tratar de borrar el recuerdo del asesinato inicial, revela lo que oculta. No querer saberlo: la táctica del rechazo es precisamente lo que constituye, mediante la producción de un "olvidado" (no sabido), el *saber* del "asesinato del padre primitivo".[41] Un "querer perder" (la verdad) repite en la tradición el "querer perder" (el padre) del acontecimiento inicial, acontecimiento que la tradición calla para ponerse en su lugar. La tradición no sería más fiel a lo que reproduce si dejara de ocultarlo. Lo que es *sabido* funciona en ella como lo que es *callado*. Esta manera de anular el recuerdo repitiendo el gesto de rechazo define a la leyenda tradicional como "memoria" que es pérdida del "contenido" y reproducción de la "forma". Esto es lo que hay que hacer para que se entienda otra cosa. Pero ¿acaso esto no vale también para el acontecimiento primitivo reconstruido por Freud? Más que en la categoría de los "hechos" o de las "verdades" históricas, debemos clasificarlo dentro de la novela, entre los efectos de una escritura que a su vez debe ser rechazo (y como tal "verdadera") y escenificación destinada a ocultar lo que hace. El acontecimiento inicial dependería de la misma tradición que se supone está explicando. El contenido —Moisés asesinado— nos lleva al texto que lo produce. Un rechazo parece ser también la "verdad" que se repite en la ficción freudiana; sólo que éste quedaría oculto por una argumentación erudita, por el disfraz de una fábula, y sería

[41] "Los hombres han sabido siempre" —pero (añade Freud en un paréntesis "olvidado" por la traducción francesa) *"de un modo particular*, es decir, gracias al trabajo de rechazo— "que habían un día poseído y asesinado a un padre primitivo" (GW. 208). Omito las indicaciones del texto acerca de la *topografía* de este "saber". Para definir donde (por quién) se ha conservado este saber y bajo qué forma subsiste la tradición Freud se refiere a un "inconsciente del pueblo"; esto es fijar, de pasada, un lugar fundamental a la eficacia de la tradición.

revelado por las lagunas de la reconstitución cronológica, es decir por lo que le falta para que llegue a tener verosimilitud histórica. Pero ¿qué clase de ruptura provoca el texto freudiano en la tradición, si funciona como ella y al mismo tiempo la explica? Estas dos cuestiones —si la construcción de la novela "quiere hacer olvidar" un rechazo, y cómo, en ese caso, el trabajo psicoanalítico se distingue de la leyenda— hacen volver al análisis hacia su propio discurso. Nos vemos obligados por lo tanto a apoyar la teoría sobre la ficción que se desarrolla en esta zona intermedia entre la historia y la novela, y que se desarrolla, al nivel de texto manifestado, en la relación de la demostración (un "verosímil" historiográfico) con sus lagunas (una "verdad" analítica).

Dicho de otro modo, la laguna no es en Freud la ausencia de una piedra en el edificio construido, sino la huella y el regreso de todo aquello "en cuyo lugar" está el texto. En *Moisés y el monoteísmo*, dos expresiones regresan constantemente, obsesivas, y se llaman: por una parte, "tomar el lugar" de otro (die Stelle einnehmen) o "establecerse en su lugar" (*an-seine Stelle setzen*), y, por otra parte, "llenar las lagunas" (*die Lucken ausfüllen*) o "borrar las huellas" (*die Spuren verwischen*). La disimulación (*Beseitigung*) de las huellas, relativa a la perpetración de un crimen (GW. 144), le da su verdadero alcance a las lagunas de la escenografía textual que ocupa el lugar del muerto. ¿Quién es pues, el muerto? Según David Bakan, Freud "reniega" de Moisés; él toma su lugar al establecer una "ciencia judía" que sustituye al rabinismo religioso; pero al mismo tiempo que "desea" el asesinato de Moisés [por el (los) judío(s)], "perdona la falta" y borra el parricidio puesto que se trata de un extranjero.[42] Para Marthe Robert, el *Moisés* es "un último sobresalto de rebelión ante la fatalidad inexorable de la filiación", "una repulsa obstinada de los lazos de sangre", un rechazo de su padre Jakob Freud para tomar su lugar como "hijo de nadie" e "hijo de sus obras".[43] Ambición freudiana sin duda alguna, y además declarada: "el héroe siempre se rebela contra su padre y acaba por matarlo, de una manera o de otra" (GW. 193). Otto Rank, sin embargo, percibía más justamente la ambivalencia cuando describía al "fundador" del psicoanálisis como a "un hijo rebelde que defiende la autoridad paterna".[44]

[42] David Bakan, *Freud et la tradition mystique juive*, Payot, 1964, pp. 107-152: "El tema de Moisés en el pensamiento de Freud".

[43] Marthe Robert, *D' Oedipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, Calmann -Lévy,1974, pp.219-278: "La última novela". En esta interpretación, la comparación con la *Carta a mi padre*, de Kafka (1919) se impone. Cfr. F. Kafka, *Oeuvres complètes*, Cercle du livre précieux, Paris, 1964, t. VII pp. 157-211.

[44] "El psicoanálisis es tan conservador que parece revolucionario, porque su fundador es un hijo rebelde que defiende la autoridad paterna, un revolucionario que, por temor a su propia rebelión, de hijo, se refugia en la seguridad del oficio paternal, al cual sin embargo ha desintegrado ideológicamente" (Otto Rank, *Modern Education*, A. Knopf, Vintage, 1932, cit. por Michèle Bourax - Harteman, "A cerca del hijo" en *Topique*, núm. 14, 1974, pp. 63-64).

Estas interpretaciones indican una relación entre el gesto tradicional de rechazar (o de tomar el lugar) y la ruptura que crea con respecto a la tradición. Pero ellas fijan en el texto una "verdad" (por ejemplo la fundación de un judaísmo "moderno" —Moisés "egipcio"—, para D. Bakan; el enigma de la identidad psicológica —el hombre Freud ante "el hombre" Moisés— para M. Robert), y lo suponen, pues, *traducible* a una lengua referencial. Yo creo que esto es precisamente lo que el texto prohíbe, y por esto se distingue de la tradición. El texto conserva una pluralidad de interpretaciones posibles. Lo que *quiere decir* tiene que ser *callado*: indefinidamente *rechazado*, y sin embargo, tiene que *decirse*. En su forma, mantiene los términos de una contradicción que, moviéndose en muchos niveles (biografía de Moisés, historia del judaísmo, autobiografía, etcétera), señala el punto ciego de un *yo no sé* repetido a propósito de cada uno de sus objetos.[45] *Eso* no tiene lugar propio en el discurso. Así el texto le enseña al lector: *tú no sabrás nada.* Como escribe Freud a propósito de la religión de Atón, "nos hemos preocupado para que no tengamos demasiada información" (GW. 162). A esto había que añadir que si estaba escrito o algún día habría de escribirse en alguna parte, "eso se sabría". Es propio de la ficción el poder hacer *entender* lo que *no dice.*

La forma, más que el contenido, lleva lo que hay que entender: la relación de un enunciado con un rechazado. Pero la forma no depende exactamente de la contradicción, aun cuando, también en Freud, "*contar* no es sino *redecir el cuento*, lo cual se escribe también *contradecir*,[46] repetir la leyenda antigua contradiciéndola. Se trata más bien de una estructura de *proceso*, que se desarrolla (en el contenido) en términos de crimen y de huellas que hay que borrar. Así la argumentación *se confiesa* "llena de lagunas" (lückenhaft, GW. 189) y se *defiende* por ser así. El autor acusa a su propio trabajo, y se rebela, sin embargo, contra "reproches injustificados". Su héroe es a la vez un "renegado" y una víctima, traiciona y es asesinado. Cada elemento es el lugar del proceso interno que, en Freud, toma la forma de una duda. La acusación y la justificación superan a la afirmación y a la negación (que tienen ellas mismas valor de pretensión y de denegación). Un conflicto determina a los contrarios, en el terreno siempre móvil de una agresión y de una respuesta. Cada vez, la ruptura reaparece en la coyuntura de un nuevo estado de guerra. Los rechazos se afirman en la escritura, poro la escritura Ies responde con un trabajo (una elucidación) contra la muerte.

[45] Finalmente, "no sabemos nada de lo que fue originalmente la tradición" (GW. 132); etcétera.
[46] Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*. Plon, 1971, p. 576.

Así está la situación del texto, que no se libra del proceso que analiza, sino que lo prosigue. No encuentra una posición segura, observadora, al abrigo de la "duda". No está dispensado del combate para "tomar un lugar", ni protegido de la Iey que hace volver al eliminado. La violencia de la construcción no se afirma sin indicar también las partes débiles *(schwache Seite*, GW 151). Por lo tanto, "el conflicto interior" del sujeto no es extraño a su texto "el autor" no puede desembarazarse de la muerte dejando que su libro se encargue de ella (mis obras pasan, pero yo soy un lugar que queda), ni asumirla al procurar la inmortalidad del monumento literario (yo muero, pero mi libro no perecerá). Del mismo modo que Moisés, la literatura es asesinada y asesina, sorprendida en un conflicto sacrílego que transforma la Escritura en escrituras. Hay combates, pero no inmortalidad: Freud no cree en ella como tampoco los judíos que, según él, "renunciaban" a la inmortalidad, mientras que los egipcios "negaban" la muerte (GW. 117). En esto se aleja de Schiller. Ningún poema inmortal ocupa el lugar de los dioses que han muerto. No hay ningún lugar estable ni inmortal, ni siquiera escriturístico; tampoco hay una revelación que llene esa inmensa laguna y cree un espacio seguro. Lo que se inscribe en los textos —y en la novela de Freud— es su duelo, ya que el trabajo de "cerrar los ojos" del "padre" anuncia al mismo tiempo la ley de su regreso. Sin creer en la posibilidad utópica de engañar a la muerte, la escritura freudiana es la tradición y la traición de ella. Esta escritura roba algo —del tiempo para inscribir/tomar ese lugar— al secreto/sagrado que revela. En esto es sacrílega . Pero lo hace a la manera de una broma que repite la ley del enigma; tiene forma de parodia.

4. El *quid pro quo*, o la comedia de lo "propio"

"Ote-toi que je m'y mette" (quítate para que yo me ponga): en francés en el texto freudiano, es la Iey del sueño. "Está muy bien que hayas tenido que cederme el lugar (*den Platz räumen*); ¿por qué quisiste echarme del lugar? (*von Platze verdrängen*)".[47] Así es también la ley de la historia, individual o colectiva. El asesinado resucita donde fue asesinado. Semejante al padre de Hamlet [48] es el "espectro" [49] de Moisés. En el lugar mismo del crimen está siempre este "aparecido": la víctima que, ayer, amenazaba. En el capítulo que intitula "Regreso del rechazado", Freud afirma a la vez que la

[47] *L'Interprétation des rêves*; GW. II-III, p. 488.
[48] Conocemos el papel desempeñado por el *Hamlet* de Shakespeare en la obra de Freud. Es uno de los textos más citados; cfr. GW. V, 19; VI, 10, 43 y 44; X, 432; XIV, 314: etcétera.
[49] Freud llama así a Moisés. Cfr. E. Jones, *La Vie et l'oeuvre de S. Freud, op. cit.*, t. III, p. 256, quien cita una carta del 28 de abril de 1938.

religión del fundador regresa en la religión judía que lo había "expulsado", y que el padre "despreciado" (*geringgeschätzt*, GW. 168) por Goethe reaparece en el carácter del poeta envejecido —manera, para él, que se identifica con el "gran Goethe", de verse también, en sus últimos días, desposeído del lugar que había obtenido al rechazar a Jakob su padre.[50] Es imposible matar a ese muerto. Freud se remonta hasta el momento en que la conservación de su nombre —*Moisés* o *Freud*— ocultaba la voluntad de eliminarlo. La identidad del nombre es la decoración del juego en que el rechazo (*Verdrängung*) llama al desplazamiento (*Verschiebung*), de manera que bajo el disfraz de lo "propio" no se conoce nunca sino el *quid pro quo* de lo propio.

En *Moisés y el monoteísmo*, el anciano en que se ha convertido Freud reúne todas las tesis esenciales acerca del rechazo que fue, como lo escribe en 1936 a Romain Rolland, "el verdadero punto de partida de nuestra profundización en la psico-patología".[51] Él vuelve a componer en su totalidad el lugar que se ha hecho —el psicoanálisis, "nacido poco después de la muerte de Jakob Freud y positivamente gracias a ella"—[52] en relación con una exclusión, representada aquí por el asesinato de Moisés. Pero en el momento en que reúne a su alrededor todos los muebles que prueban el establecimiento de un lugar propio, aparece el otro, fatalidad de una eliminación, es decir de la filiación y de la muerte. Hacer el inventario de los bienes adquiridos, es hacer las maletas. Su propia "construcción" se convierte en el mensaje que anuncia el regreso del rechazado. Y no por azar, sino bajo el título de una ley que Freud analiza metódicamente en el *Moisés egipcio*. Al mismo tiempo evoca al rey Boabdil cuando se entera de la caída de la ciudad de Alhama, señal del fin de su reinado: "No quiere *saberlo (es will es nicht "wahr haben")* y decide tratar al mensaje como no recibido"; quema las cartas y mata al mensajero,[53] Freud, por el contrario, "quiere saber" la noticia, en la misma lengua del lugar que está ocupando. El lugar propio que logró obtener el "hijo rebelde" gracias al rechazo del padre se convierte en mensaje del aparecido.

Finalmente, *¿quién* gana?, ¿el hijo que ha transformado cada saber establecido y "propio" en un lugar alterado por el regreso de un excluido, o el padre que, siempre, después de un tiempo de incubación

[50] Cfr. M. Robert, *D'Oedipe à Moïse, op. cit.*, p. 276.

[51] "Una falla de la memoria acerca de la Acrópolis. Carta a Romain Rolland" (1936); GW. XVI, 255. Aquí se encuentra, fundamental, la relación que la tierra freudiana y su edificio (*Aufbau*), mantienen con una exclusión, una "impugnación", un *éxodo*.

[52] M. Robert, *D' Oedipe à Moïse, op. cit.*, p. 36, n. 3.s

[53] "Una falla de memoria acerca de la Acrópolis"; GW. XVI, 255, donde cita el lamento del moro español: "¡Ay, de mi Alhama!".

(*Inkubationzeit*) o "latencia" (*Latenz*, GW. 171), regresa de muy lejos? ¿Quién es el des-hecho? ¿Quién está en lugar de quién? Preguntas sin respuesta. "Tenemos que averiguarlo" (*dahingestellt*, GW. 245). A la violencia del conflicto, corresponde la *disimulación* del vencedor, pero una disimulación estructural que vuelve imposible la homogeneidad del ser propio con lo que aparece. Hay una de-fección del lugar. Su otro será siempre uno "que tiene derecho". ¿Cómo escribir todo esto, si no es con un discurso que rechace el postulado historiográfico de "temas" que puedan identificarse con lugares y que haga de la *ficción* el meollo mismo de la construcción? Si el sujeto es un *quid pro quo*, el relato no puede ser sino una *narrativización del quid pro quo*: una comedia de la identidad.

Lo que me interesa en este examen de la escritura freudiana es la "novela" como práctica, el modo como se hace de acuerdo a lo que dice. Si la novela plantea, como contenido, la ausencia de un lugar o de una "substancia" que sirva de identificación, ella misma no puede ser sino el funcionamiento de un *quid pro quo*. Debido a esto, la génesis del texto, y no solamente el enunciado de las ideas, es el despliegue (o "el análisis") de la verdad que él designa. *La práctica productora del texto es la teoría*. La construcción literaria (que puede leerse en términos de procedimientos retóricos que organizan la obra, o de "estructuras" semióticas que engendran la "manifestación" textual) es la praxis misma de "tomar el lugar" (*die Stelle einnehmen*). Como un sainete de Marivaux, el *Moisés* se desarrolla a través de "sustituciones", "disfraces", "desfiguraciones" y "deformaciones", "eclipses" y "elipsis", "cambios" de situaciones —es decir a través de un juego de "sombras" y de "luces", de "desapariciones" y de "aparecidos". Todo este vocabulario freudiano indica *una técnica de la escenografía* que no está únicamente al servicio del "tema" que va a tratar, sino que constituye a la escritura misma como un proceso de rechazar-regresar. "Hacer el texto", es "hacer la teoría". Desde este punto de vista, hay claramente una ficción teórica. La teoría, completamente integrada en la operación de escribirse, es el trabajo del sujeto que se produce en cuanto que puede solamente *inscribirse*, analíticamente, dentro de la forma del *quid pro quo*.

Quisiera examinar el hecho de que, en Freud, un "saber hacer" forma la exposición misma, y que los procedimientos de narrativización constituyen la práctica teórica, y quisiera hacerlo a través de algunos fragmentos del *Moisés* escogidos como puntos de referencia estratégicos: la novela familiar, y la dualidad de los Yahvé o de los Moisés. Estos ejemplos aclararán la relación de la *ficción* freudiana con esa *historia* efectiva que es *una manera de* "hacer el texto". De esta manera se aclarará también la condición en que se encuentra la teoría. Lejos de ser una ciencia (definida por el establecimiento de un campo propio y de un lenguaje

unívoco), *la teoría*, en Freud, *se ejercita* a partir y en el interior de la ficción (el sueño, la leyenda); su trabajo *traza* en la lengua extranjera de esas "fantasías" un "saber" que no puede separarse de ellas, pero que es capaz de articularlas *históricamente*, es decir a través de una *práctica* de desplazamientos y de inversiones. El *quid pro quo* es a la vez el enunciado y la operación teóricas.

La "novela familiar (*Familienroman*) del niño" ocupa solamente algunas páginas en el Moisés (GW. 106-112), pero desempeña un papel decisivo. Forma también parte del expediente de las relaciones con Otto Rank.[54] Representa, en favor del origen egipcio de Moisés, la aportación personal de Freud. Después de haber "adoptado" como suyo el argumento de Breasted sobre el origen egipcio del nombre *Mosche*,[55] Freud "vuelve a tomar" de Rank la tesis que éste había establecido "siguiendo mi consejo" y "cuando estaba todavía bajo mi influencia".[56] En los dos casos (Breasted y Rank), Freud se instala en el lugar del otro. En lo que se refiere al nacimiento, el relato freudiano parte de dos citas. La primera es un extracto del *Mito del nacimiento del héroe* de Rank: el estereotipo del mito comprende dos familias, una, noble, la verdadera, que rechaza al héroe; otra, modesta, que lo adopta, antes de que éste se vengue de su padre y tome su lugar. La segunda es la autobiografía de Sargón de Agade (2,800 antes de Cristo), el testigo "más antiguo conocido" de la "serie" formula por

[54] Freud volvió a tomar muchas veces el tema (GW. VIII, 74, X, 104; etcétera) después de que lo trató en 1909 en *La Novela familiar de los neuróticos* (*Der Familienroman der Neurotiker*, GW. VII, 227-231). Este texto, destinado a ser incluido en la obra de Rank, *El mito del nacimiento del héroe* (1909), fue publicado hasta 1924 (cfr. E. Jones, *La vie et l' oeuvre...*, *op. cit.*, t. II, pp. 259 y 316). Allí demuestra cómo, entre los niños, el "desapego" (*Ablösung*) que sigue a la "sobrestimación" de los padres puede llevarlos a creerse "adoptados" por la familia con la que viven y por consiguiente creer que nacieron en otra parte, vástagos de una familia más elevada. En esta "novela", la sensación de ser hijo de otro lecho (*Stiefkind*) sustituye a un padre común y corriente (*pater semper incertus est*) por un padre "noble" y a menudo atribuye a la madre (*certissima*) infidelidades sexuales.

[55] J.H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, Londres, 1934.

[56] Freud añade en una nota: "De ninguna manera quiero minimizar el valor de la contribución personal de Rank a este trabajo" (GW. 106, n. 2). Conflicto (dos nombres) sobre la misma tesis (o lugar). Sin embargo Freud nombra y cita a Rank, mientras que oculta completamente el nombre y el trabajo de Karl Abraham cuyas tesis sobre Ikhnatón (que se apoyan, por lo demás, en Breasted y en Rank) repite casi textualmente. "El primer hombre eminente en el dominio espiritual del cual nos informa la historia de la humanidad", decía Abraham, Ikhnatón, "rechaza la autoridad paterna" y "la *tradición* transmitida por el padre", con "el deseo de concebirse a sí mismo, de ser su propio padre"; en un fundador, añadía, esto es señal de una neurosis de hijo que borra las huellas del padre (cfr. "Amenhotep IV (Echnatón). Contribución psicoanalítica al estudio de su personalidad y del culto monoteísta de Atón" (1912), en K. Abraham, *Oeuvres complètes*, Payot, 1965, t. I, pp. 267-291; o en K. Abraham, *Psychanalyse et culture*, Petite Bibl. Payot, 1969, pp. 133-162. Véanse también las cartas intercambiadas sobre el tema, de enero a junio de 1912, en S. Freud - K. Abraham, *Correspondance*, Gallimard,1969. pp. 116-124). ¿No se habrá eclipsado el discípulo (muerto en 1925) por haber recibido el rechazo paterno del fundador? Cfr. J. Trilling, "Freud, Abraham y el Faraón", *op. cit.*

figuras de héroes. Una nos proporciona un "esquema" general, una "leyenda tipo" (*Durchschnittsage*, GW. 107); la otra, una imagen primitiva (*Urbild*), un prototipo. Tenemos, pues, una *estructura* literaria y un *comienzo* histórico. Estas dos cartas constituyen de hecho dos variantes de un mismo reparto de la baraja. Pero hay un pequeño matiz de diferencia: Freud supone que la escritura se puede leer mejor en el *Urbild* que en la "fórmula" (*Bild*; GW. 107) obtenida a partir de una serie, y, gracias a este duplicado que lo lleva del "modelo" de Rank al "original" de Sargón, recupera el dominio del tema. Bajo esta forma de intercalaciones continuas, la cita le consigue un buen punto de apoyo a *su* trabajo, en el terreno donde él es huésped y cuya lengua utiliza. Una división de la cita (puesta entre comillas y lejos una de la otra) crea un juego posible en ese espacio donde el desarrollo de una técnica va engendrando al texto freudiano, pero esta técnica no le da al texto más lugar que el de la cita. Desde este punto de vista no se parece a la división que da origen a la historiografía al distinguirla de las "crónicas" o de los "documentos",[57] y que establece *a priori* que el discurso del saber histórico no está en el mismo caso ni *está* sometido a la misma ignorancia que "sus" documentos. El análisis de Freud, por el contrario, tiene como postulado el hecho de obedecer a la misma ley de los documentos y de no estar mejor colocado que ellos, hasta tal punto que su éxito consiste en explicar esto: el documento *calla* lo que *sabe*; oculta lo que organiza; revela únicamente a través de la *forma* lo que omite del *contenido*.

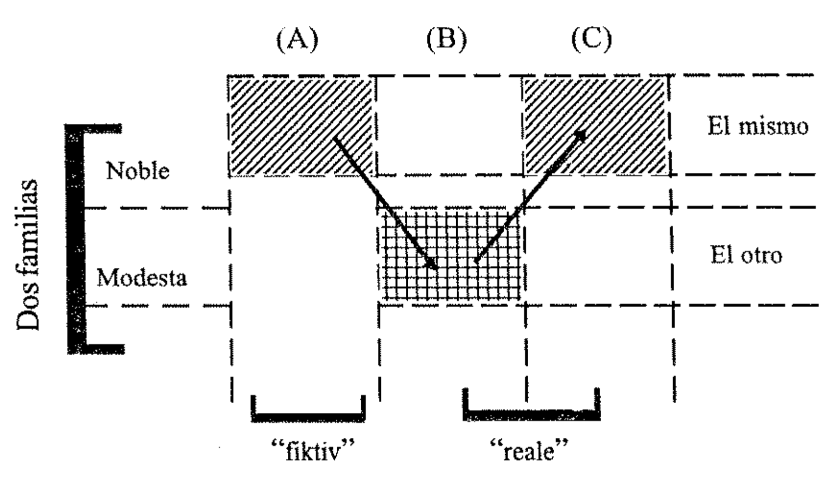
La cita funciona, pues, de una manera específica en el texto freudiano. No lo autoriza como tampoco él mismo se autoriza a través de una relación con un no-saber. La cita es el lugar atravesado por un trabajo que mueve a los contenidos y les despliega (o ana-liza) las ambivalencias, y por consiguiente, los desplazamientos y las posibilidades. *En* la cita, como en la palabra, el análisis insinúa al plural en lugar del unívoco. Lejos de constituirse en "comprensión" o en "juicio" que se pronunciaría desde un lugar diferente, liberado del no-saber y de la ambi-güedad, y por lo tanto, "noble" y "distinguido", el análisis establece en cada lugar un movimiento en el cual participa —precisamente porque confiesa su relación con el no-saber, su deuda respecto al otro y sus conflictos internos.

La "novela familiar" da, pues, lugar a un tratamiento que desplaza, reduce o invierte los contenidos para descubrir, ya en el modelo (*Bild*) general (u original) del "mito del nacimiento del héroe", ya en su inversión en el caso único de la leyenda de Moisés, las variantes de un mismo funcionamiento formal: una relación entre *uno* y *dos*. Esta relación se indica como el conflicto entre *dos* personajes (el padre y el hijo, o los padres

[57] Cfr. *supra*, pp. 108-112.

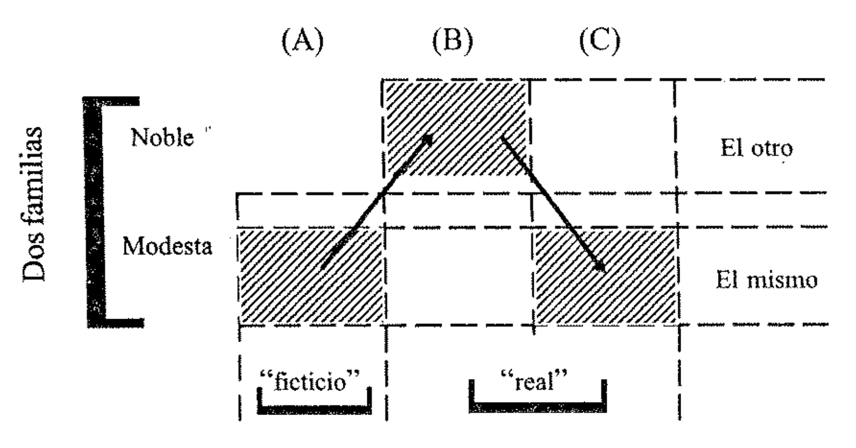
y los hijos) de una misma familia. Dos *en el mismo lugar*. En otras obras, por ejemplo en *El Yo y el eso* (1923), esta tensión se explica como el problema mismo del "yo": el sujeto se constituye al ser inseparable del otro y frustrado por el mismo otro. Está dividido por la interdicción que crea la misma transgresión y que establece el principio del gozo en una relación necesaria con lo que falta y con lo que es diferente; el sujeto no tiene lugar propio. Pero aquí todo pasa dentro de la familia. En esta unidad de lugar, el hijo debe, y nunca lo logra del todo, desalojar al padre.

En la presentación común y en la excepción judía, Freud descubre la adición de un segundo lugar ("ficticio") a la historia ("real", GW. 111) del conflicto. Por medio de esta creación, la leyenda invierte a la historia, puesto que hay en lo sucesivo dos lugares (dos familias) para un personaje (el héroe). La operación tiene una ventaja, ya que salva la identidad del lugar donde se produce la leyenda. El extraño del interior, gracias a su exilio en una segunda familia, deja intacto y simple a su lugar de origen: el enemigo sólo es un afuera; el adentro está limpio de toda diferencia. El regreso del hijo expulsado o rebelde se convierte así en el regreso de lo mismo. Todo vuelve a lo mismo y manifiesta la "nobleza" original del lugar, después del descarrío y la adopción pasajera en una familia "modesta". En resumen, la leyenda es el discurso genealógico del lugar, *Apología pro domo sua*, nos relata la ley de una tierra, de un lugar o de un medio, necesariamente "noble" de principio a fin. No hay equívoco posible: el noble está *aquí* y el modesto *allá*. Cada cosa en su lugar. Sin embargo, este espacio organizado por un orden se ve atravesado por el tiempo único del relato y del héroe. La *unicidad de la trayectoria* contrasta con la *dualidad de lugares*. En todos los sentidos del término, ella queda como la *huella* de lo que la topografía ha eliminado. La leyenda repite en su dinámica lo que excluye de su cuadro de conjunto. La narratividad dice lo contrario de lo que establece la estructura espacial. A través de la unidad del personaje, mantiene, como movimiento de la historia, la coincidencia de los contrarios: bajo el mismo nombre hay dos lugares. La leyenda revela así el carácter "ficticio" de su primera secuencia (A), destinada a estabilizar un lugar referencial, y señala por medio de la relación de las secuencias siguientes (B) y (C), la irrupción de un "intruso salido de no se sabe dónde" (*ein hergelaufener Abenteurer*, GW. 110) en el lugar consagrado. Algo extraño forma parte de la familiaridad. Un conflicto interminable se instala en el seno de la "familia".



El mito del nacimiento del héroe (fig. 1)

La leyenda judía del nacimiento de Moisés "difiere de todas las demás leyendas del mismo género" (GW. 112); "ocupa una parte y aun contradice a las otras en un punto esencial: (GW. 109): Moisés nace en una familia modesta (de levitas) y es adoptado por la familia noble (del faraón). De hecho, esta particularidad es secundaria en relación con el hecho de que, producida en un lugar judío, *la leyenda establece al mismo* (lugar judío) *como origen*: el nacimiento judío funciona como origen noble y legítima al lugar al clasificar lo extraño dentro de la exterioridad (aparentemente) noble donde el héroe *de la* familia ha sido provisionalmente adoptado (*cfr*. fig. 2).



La leyenda judía del nacimiento de Moisés (fig. 2)

La inversión no es en realidad sino una variante. *La ley del mismo* (lugar) prevalece en ambos casos, pero en el modelo común actúa como *ley de un medio* social y político, mientras que, en la leyenda judía, interviene como *ley de la familia* (ley de la sangre), relativizando a un mismo tiempo a una "nobleza" extranjera condenada a la modestia.

En esta leyenda, Freud se introduce como el ladrón de una legitimidad. Es un sacrílego: saquea el lugar sagrado. Con su "Moisés egipcio" establece el des-orden en ese lugar protegido por la leyenda: el extranjero, el hombre de baja extracción y sin un origen que pueda declararse (*hergelaufener*), el aventurero (*Abenteurer*), en una palabra, el egipcio, está en el lugar. Familiaridad inquietante. Pasa aquí como en el caso de los significantes en los que, debajo de la claridad —un solo sentido por palabra— se establece un trastorno contrario, marcado por un uso que es movimiento. Hay siempre algo obsceno, un intruso en el lugar noble.

Pero Freud nos da al mismo tiempo su propia versión de la "novela de la familia". El niño, nos dice, al principio sobrestima a su padre, después se aparta de el y se convierte en su crítico: "Las dos familias del mito, la noble y la modesta, son dos imágenes que reflejan (*Spiegelungen*) a la misma familia tal como aparece ante los ojos del niño en épocas sucesivas de su vida". Por lo tanto, están mezcladas entre ellas (*zusammenfallen*), reunidas localmente, y no se separan sino temporalmente (*zeitlich*, GW. 109). Lo que la leyenda reparte en diversos lugares, Freud lo distribuye en diversos tiempos.[58] Cuando la leyenda especializa, Freud cronologiza. Como en su visión de Roma, reemplaza la yuxtaposición (que localiza las cosas unas *junto a* otras: *neben*) por la sucesión (que las amontona en el lugar donde aparecen unas *después* de otras: *nach*).[59] ¿Cuál es el beneficio de esta diferencia en la narrativización de la relación entre el hijo y el padre, es decir, entre el modesto y el fuerte, o entre el intruso y el poseedor? Sería nulo si se tratara únicamente de la misma clasificación edificante, constructora de lugares propios, pero de acuerdo a otro código. De hecho, la diferencia se debe a la naturaleza del tiempo freudiano. Ya enseñe, ya oculte, ese tiempo no pierde nada. Despliega el juego de las estratificaciones psíquicas. Trae a la luz pública, en desplazamientos sucesivos, los recovecos de una división original. Es *memoria*, movimiento de lo que se repite cambiando los contenidos. En esto contradice a las estabilidades ilusorias del espacio. Freud desconfía

[58] En su estudio de 1909 (cfr. nota 54), Freud distinguía tres tiempos: el padre *sobrestimado*, el padre *rechazado*, el padre *reemplazado* por el hijo. Los tres tiempos corresponden a los tres lugares por donde se desplaza el héroe del mito.

[59] Cfr *supra*, p. 297 y nota 12.

de los lugares. Sospecha del "arraigo" (*Bodenständigkeit*).[60] Nos. vuelve a llevar a una *marcha* del tiempo, apoyada sobre el origen (o la tierra) *perdidos*.

Lo que la representación freudiana conserva, a pesar de todo, como ficticio, es la presentación lineal del tiempo, la misma sucesión. Porque el *después* es en realidad *adentro*. El otro del personaje está dentro de ella. Un "doble" queda agazapado en cada momento y en cada lugar, y lo está *en y debido a* la exposición (*Darstellugn*) "temporal" de Freud. Al desengañarnos acerca de la legalización del lugar y al mostrarnos sus efectos en la construcción de una escenografía, este análisis hecho en un lenguaje temporal puede organizarse todavía entre lo oculto, y funciona como ficción. Un segundo fragmento del *Moisés* nos permite avanzar, ya que plantea la necesidad del rechazo: *es necesario* que haya un rechazado para que todo *avance*, y al mismo tiempo, es necesario que haya *ficción* para que se dé un progreso (interminable) del análisis. Lejos de ser el oculto que debe suprimirse o la laguna que debe llenarse (¿acaso ese gesto no sería un nuevo rechazo?), el rechazado es el principio mismo del desplazamiento. No hay "vida" donde nada se oculta. Por su contenido y por su propio movimiento, la *Aufklärung* freudiana se opone a una filosofía de la claridad y de las Luces, pues "prohíbe" cualquier cosa que no sea retirada, *callada*.

En el segundo Ensayo, "estudio puramente histórico" (Freud insiste en ello; GW. 154, 161, etcétera), los párrafos 4 y 5 (GW. 130-141) forman el meollo de la argumentación, que vuelve a tomarse en la conclusión (GW. 154-155): la *dualidad* —de los Yahvé, de los Moisés, de los pueblos, etcétera. Estos párrafos se refieren al *nombre*, mientras que en la novela familiar se trataba del *lugar* de origen. A primera vista parece curioso que después de haber reducido los *dos* (lugares) a *uno* cuando se trataba de la infancia del héroe, Freud introduzca ahora *dos* (personajes) donde la saga judía no daba sino *uno*. De hecho, coloca en la estructura conflictiva de *dos en el mismo lugar*, ya a la leyenda que crea un segundo lugar para alojar a su segundo personaje, ya a la leyenda que elimina al segundo personaje porque nada más hay un nombre. Así pues, en los dos casos vuelve la ley que vale para el mismo Freud, y que de la misma manera le prohíbe ya sea adoptar una posición propia, liberada de la deuda que se refiere al nombre del otro, ya sea aceptar una fidelidad que lo identifique, sin duda alguna, con la institución judía o científica. Dicho de otro modo, para él y para el "Moisés egipcio" ya no hay ni *lugar propio ni nombre propio*. De estas dos maneras, la "leyenda genealógica" (*die genealogische Sage*, GW. 134) se rompe.

[60] "Reivindicar un enraizamiento" (*behaupten... seine Boenständigkeit*, GW. 147), pretender adherirse al terruño y mantener una alianza con el suelo elegido, en eso consiste la ilusión.

La misma práctica de los textos permite aquí que Freud *haga volver al doble desaparecido* (de Yahvé o de Moisés), y más arriba, que *haga caer al duplicado decorativo* (del único lugar). Los procedimientos de su reconstrucción son los mismos y no me detengo más en ellos. Más bien quisiera seguir su camino cuando indica la necesidad de un rechazado (una tradición se define por lo que calla), y cuando se organiza él mismo como rechazo, de manera que las *dos cosas caminan juntas* en el mismo texto. Para decirlo en lenguaje freudiano, ellas "se fusionan" (*verschmelzen, verlöten, zusammentreten*, etcétera) bajo un mismo nombre —la "ficción"—,[61] sin dejar de ser ajenas una a la otra. En efecto, el análisis freudiano parece mantener con la leyenda el mismo tipo de relación que el Moisés egipcio con el Moisés madianita: mezclados por el movimiento que los hace aparecer a veces como "sueno", a veces como "psicoanálisis" en la superficie del texto, ambos manifiestan el mismo conflicto (dos en el mismo lugar), pero a veces como algo *impuesto* (la ley del "padre"), a veces como algo *sabido* (la conquista del "hijo").

Aquí, el análisis exhuma, detrás (o "después") del "dios universal" del monoteísmo de Ikhnatón, un Yahvé "dios de los volcanes", "inquietante (*unheimlicher*) y sanguinario demonio que circula de noche y teme la luz del día" (GW. 133), un dios de aldea (*Lokalgott*), "mezquino y salvaje" (*engherziger, roher*, GW. 151) que contrasta con la ideología de la *Aufklärung* egipcia. Así es el dios, escribe Freud, "que a lo largo de mis estudios sobre Moisés, me ha parecido particularmente antipático y ajeno a mi conciencia judía".[62] De origen árabe, este dios del Sinaí y del Horeb fue *adoptado* por los judíos, y ellos le acreditaran su "liberación", que de hecho era obra del Moisés egipcio. Este dios es el usurpador. Pero, cuando la burla y el salvajismo sirven de vehículo a la razón, "la sombra (*Schatten*) del dios cuyo lugar había ocupado llegó a ser más fuerte que él; al fin de este desarrollo, el dios mosaico, oculto detrás del dios sinaítico había vuelto a ocupar el primer plano del escenario" (GW. 152), mientras que la "tradición", venida de Egipto, "había crecido poco a poco en la sombra" (GW. 153). El dios egipcio (*Atón*) vuelve, pero con el nombre del otro —Yahvé—, es decir, con un nombre de adopción.

Por el contrario, "detrás" del Moisés egipcio se yergue otro personaje: también extranjero y que ha llegado a ser el yerno de Jetró; ese madianita "irascible y violento" es el hombre de la visión del Sinaí y el testigo de Yahvé; está asociado a la resistencia judía que arrastra consigo el asesinato del egipcio, pero *no tiene nombre*. No triunfa sino bajo un nombre prestado (el nombre egipcio de Moisés), y su éxito va seguido por

[61] Cfr *supra*, p. 294. nota 3.

[62] S. Freud - A. Zweig, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 141; carta del 13 de febrero de 1935

el regreso de todo aquello que había contribuido a eliminar, la religión de Atón que pasó a Israel bajo el nombre de Moisés...

Así comienza el embrollo que Freud "teje"[63] con una sutileza tortuosa de viejo, con un placer visible, pero también con el cuidado siempre inquieto de tener en cuenta a los "investigadores calificados" y de sacar la vuelta a los "resultados confiables de la investigación histórica" (GW. 136). Antes de volverse complejo, el juego comienza con *cuatro* lugares (dos dioses y dos líderes) y *tres* nombres (Atón, Yahvé, Moisés) solamente, ya que uno de los personajes no tiene nombre. El montaje escénico de Freud se realiza en dos tiempos, y después se repetirá (aunque con otros contenidos) :

1) El tiempo "primitivo" establece relaciones estables entre una realidad (*Wesen*) y un nombre (*Name*). Tenemos por una parte a la realidad "popular" (egipcia) o "salvaje" (hebraica) de la antigua religión; a ésta se le designa con el nombre de Amenhotep en Egipto o con el de Yahvé en Israel. Si indicamos con la mayúscula el *Wesen* y con la minúscula el *Name*, tenemos la relación estable:

A a

Poco después interviene un segundo término: B. Ocupa el lugar después de una lucha, como el hijo ocupaba el lugar del padre. Se trata de la religión monoteísta de Atón, sostenida por Ikhnatón. Ésta borra a la vez a la realidad (*Wesen*) y al nombre (*Name*) de la religión paterna, antes de sucumbir a su vez ante el regreso de la antigua realidad y de los nombres antiguos. La historia egipcia se presenta como una serie de inversiones, en las cuales cada momento conserva la adecuación entre la cosa y el nombre:

A a → B b → A a

2) El segundo tiempo se inaugura con el destierro de la religión monoteísta entre los judíos. En lo sucesivo todo funciona como *una ruptura entre la cosa y el nombre*. La exterioridad del desarrollo en lo que se refiere al lugar de origen pervierte la alianza del *Wesen* con el *Name* e invierte constantemente su relación. Problemática de *éxodo*: en lo futuro, en Israel, el *Wesen* estará siempre descentrado con respecto al *Name*. En ese lugar *adoptivo* (donde Moisés, el "hijo" de Atón, es adoptado inicialmente), el nombre ya no concuerda con la cosa: *B* (el monoteísmo) es reci-

[63] *Unsere Fäden weiter zu spinnen*: para tejer nuestra tela (de araña) y urdir nuestra intriga. Muchas veces mencionado, este objetivo justifica el recurso a "hipótesis" e "ideas" que Freud trae de todas partes a fin de que le proporcionen material para dar nueva vida a la acción de su novela policíaca.

bido bajo el nombre de *a* (Yahvé); más tarde, después del asesinato de Moisés, *A* (la religión salvaje) prevalece, pero bajo el nombre de *b* (como "mosaica"), antes de que lo rechazado regrese bajo el nombre de Yahvé. En Israel tenemos la siguiente serie, marcada también por rupturas violentas:

B a → A b → B a

Herida en el punto de unión con un suelo, esta historia avanza cojeando. Los nombres (el lenguaje) ya no están en el mismo lugar que las cosas (la historia). Ciertamente, a partir de la ruptura inicial o de las "separaciones" (*Trennungen*) que la repiten, se producen "fusiones" (*Verschmelzungen*) bajo un mismo nombre ("nacional"); pero hay "restauraciones" (*Wiederherstellungen*) que traen necesariamente la ruptura a la superficie e impiden que el pueblo se deje llevar por la ilusión de la unidad. La soldadura (*Verlötung*) sólo sirve para ocultar la ruptura (*Zerfall*, GW. 138). Freud se incorpora en este caso al análisis marxista de la lucha de clases: la unidad nacional, ilusión del nombre común, oculta la división del trabajo en la historia.[64] Modalizada de mil maneras en la secuencia de la "novela" (por ejemplo, Moisés, egipcio entre los judíos, "tartamudea" y practica de una manera vacilante y llena de "dudas" una lengua para él extranjera), una constante caracteriza al tejido indefinido de la intriga: la falta de lugar, de tierra o de lengua *propias*, *ya no existe la palabra*. La presencia (*Wesen*) ya no se da en el significante (*Name*). El cuerpo es ajeno al lenguaje. El éxodo ha hecho que la *voz* sea imposible. Nos queda solamente la escritura, que es un *quid pro quo* entre el lenguaje y la realidad, o una *ficción*, puesto que dice una cosa distinta de la que nombra. Han desaparecido la voz de la tierra y la palabra del cuerpo. Ya no hay profetas, únicamente "escritores" que practican el desplazamiento escriturístico y producen cada vez nuevas ficciones.

En el *Moisés*, dos indicios confirman esta eliminación de la voz. Por una parte, en ese texto, todos los elementos se mueven y se enrocan según el juego del *quid pro quo*, todos *menos uno*. Una "atestación" (certificado y documento, *Zeugnis*, GW. 139) permanece a través de las vicisitudes de las relaciones entre significantes y realidades: la circuncisión. Antiguamente, dice Freud, sólo se practicaba en Egipto, era algo propio, una particularidad; pero era algo inerte, su valor era el ser una particularidad entre otras. Por el contrario, se convierte en "ley" (*Gebot*, GW. 126, 139, etcétera) al pasar a los judíos como signo del origen y de la tierra perdidos. En ese momento solamente, llega a ser ley y adquiere

[64] Cfr. GW. 137-138, a propósito de Judá e Israel, "elementos bien diferentes" que "se unieron para la construcción (*Aufbau*) del pueblo judío". En Freud, la *unidad nacional* aparece siempre como un engaño nominal y como fuente de ilusiones (cfr. GW.103. 110, 137, 138, 142, etcétera).

sentido. En efecto, la circuncisión tiene significado como *marca* de una pérdida y debido al *acto* de perder. De un modo diferente: a la reliquia, que se guarda , o a los estigmas, que se añaden, la circuncisión es algo que significa al ser quitado. Ya no es un nombre, sino el gesto que *hace* en el cuerpo individual lo que *dice* del cuerpo social. Costumbre (*Sitte*) primitiva (*uralt*, GW. 128), que existe independientemente del acontecimiento que la vuelve significante, creada como un hecho mucho antes de que llegue a ser un documento, la circuncisión adquiere, por el hecho de ser deportada y privada de su contexto, el cambio de condición, que de *signo* de pertenencia egipcia la convierte en *ley* de la pertenencia judía. Se convierte en la *huella* del paso de Moisés al extranjero, y por lo tanto de la privación del cuerpo, en el sexo, convirtiendo en desperdicio el lugar mismo de la potencia. "Penosa" (*beschwerliche*, GW. 126) ciertamente, inquietante y extraña (*sehr befremdlich*, GW. 128: "los que no la practican (*üben*) se espantan (*grausen*) un poco" (GW. 128. Esta pérdida produce angustia. Pero los que la han "adoptado" (*annehmen*) como algo que venía de muy lejos, como una marca propia puesto que era extranjera, esos, repito, están "orgullosos" de ello; se sienten "elevados" (*erholt*) y como ennoblecidos (*geadelt*, GW. 128) a pesar de su origen "modesto" o desconocido, y tienen por impuros a quienes les falta esta herida de la carencia.

La circuncisión es, pues, *inscripción*, escultura o grabado de la ley en el cuerpo —es decir, algo que adquiere sentido al quitar (al revés de la pintura, que añade)—, práctica que nos priva de alguna cosa, y por eso mismo, produce sentido. Es *escritura*. *Leitfossil*, dice Freud (GW. 139): fósil iniciador, documento inductor. Reproducida a lo largo de toda esta historia, cualesquiera que sean las relaciones entre el lenguaje y la realidad, la circuncisión es el gesto que no engaña, puesto que nos pone en el camino (*leiten*) de la castración. La relación del nombre con la cosa deja de ser un *quid pro quo*, puesto que se trata de una *práctica* significante. Así pues, este "documento" (*Zeugnis*) es precisamente el "trocito de verdad" (*ein Stückchen Wahrheit*) que Freud pretende exhumar de la leyenda. Moisés egipcio, he aquí lo que esta inscripción produce en el significante. Es una práctica teórica en la que ya no hay más ficción.

Un segundo indicio, recíproco del primero, es indicado por el mismo texto en cuanto el texto, él mismo práctica de la circuncisión, se sustrae para significar. Este indicio no es faltante (lo que sería una contradicción de términos); se *marca* en la novela freudiana como lo que *se ha quitado*, o *callado*, para que sea "tradición". Es una elipsis, si hablamos en lenguaje retórico; un rechazo, si hablamos en freudiano. Este trabajo de retirada podría analizarse de múltiples formas. Sólo tomaré una, que se refiere al nombre. Jacques Lacan notaba que Freud "elide" una apalabra fundamental que es la siguiente: "Yo soy. . . Yo soy lo que soy, es

decir un Dios que se presenta como esencialmente oculto".[65] Cualesquiera que sean las intenciones de Freud, su práctica textual presenta, en efecto, las "tendencias deformadoras" (*entstellenden Tendenzen*) que a lo largo de esas páginas él mismo nota en la leyenda. Freud corta y añade, "asesino" de la leyenda, hasta tal punto que "bajo ciertos aspectos, la deformación (*Entstellung*) de un texto se parece mucho a un asesinato (*Mord*)" (GW. 144). La práctica de la *Entstellung*, de-formación y desplazamiento es constante en él. Se refiere a lo que los textos bíblicos dicen, y a lo que callan. Mientras que éstos son muy abundantes acerca de la visión de la zarza ardiente por Moisés en el Horeb, el relato freudiano no dice nada del madianita inspirado al que ha distinguido del "majestuoso egipcio"; nada del Horeb ni de la zarza ardiente, signo quemado y que quema; nada de la palabra dejada por el Dios que se retira. Menciona solamente "la prohibición de nombrar a Dios", "tabú primitivo" (GW. 139). Esta regla, de hecho bastante poco observada, ocupa en el *Moisés* un lugar muy secundario; no es en el fondo sino una particularidad, lo que era la circuncisión entre los egipcios antes de que el éxodo la convirtiera en la ley de la inscripción.

Ahora bien, la *elisión* freudiana tiene aquí un valor técnico: suprime *la voz* (vocal) *que no se pronuncia*, la *e* muda, y que sólo *se escribe*. *Ehyeh*, dice el versículo del Éxodo, en un tiempo que es el no consumado, el futuro durativo: "Yo seré el que seré".[66] Testimonio de un rechazo. El nombre *Yahvé* dice que nada puede decirse si no es en el orden de "no te acerques" (apártate) y "ve" (vete).[67] De la misma manera el tetragrama YHWH *Yahvé* inscribe lo que *se* retira. No es el sacramento de lo que está ahí, ni el significante de otra cosa que estaría escondida detrás de él, sino la huella de un retiro. Esto *no se pronuncia*, es lo *escrito* de una *pérdida*, la operación misma de tachar. Esto no puede ser voz (signo del cuerpo que viene y habla), sino únicamente *grafía*. La abstención de la presencia parlante y del *Wesen* divino da origen al trabajo de escribir. "¡Escríbelo, por favor, escríbelo!" ¿Qué otra cosa puedes hacer?

La voz, al volverse muda, hace que la escritura pase a ser impronunciable. ¿Por qué Freud elide esta voz muda? ¿Por qué rechaza precisamente esto? ¿Falta de información? Sin duda alguna, pero esta explicación justa y fácil transmite la cuestión a la tradición que Freud "repite". Algo fundamental se debate en ese esbozo del éxodo. Freud reemplaza el *Yahvé* del Horeb por la *circuncisión* judeo-egipcia. Las dos "inscripciones" desempeñan el mismo papel decisivo de apoyarse sobre lo "real", y ahí, puesto

[65] Jacques Lacan, *La Ética del psicoanálisis*, seminario de 1959-1960, inédito; conferencia del 16 de marzo de 1960.
[66] Libro del *Éxodo*, III,14.Cfr. por ejemplo, Michel Allard, "Nota sobre la fórmula "Ehyeh ašer ehyeh", en *Recherches de science religieuse*, t. XLIV, 1957, pp. 79- 86.
[67] *Éxodo*, III, 5 y 16.

que ya no se trata de *palabras*, no puede haber ni *quid pro quo* ni "dos en el mismo lugar". ¿Por qué, pues, esta sustitución? Esta se justifica, creo yo, por lo que la circuncisión marca, pero no dice, en su texto.

Freud es judío. Yo no lo soy. ¿Qué puedo finalmente "comprender" de ese otro sin el cual no sería yo cristiano y que se me escapa porque lo soy, de ese "detrás", del inaccesible-necesario, del rechazado que vuelve? Todo pasa como si al Moisés egipcio que se convirtió en el judío (con un trastorno más en el *quid pro quo*, puesto que es judío de origen y "egipcio" de cultura), correspondiera el egipcio judío que soy (mi cultura debe todo lo que es a la otra, rechazada por la mía, y que vuelve en mi lenguaje). Ya no es el texto el que dice el *quid pro quo* y la comedia de mi nombre; descubro en la práctica de su lectura la relación —Moisés egipcio— que "*nos*" comprende y se invierte del uno al otro.

Me parece que entre estas dos *inscripciones* se calla una diferencia, repetida por dos tradiciones y trazada-ocultada de esta manera: la *circuncisión* marca al *cuerpo*; la *grafía* Yahvé marca al *lenguaje*, al cuerpo lingüístico. Una quita su auto-nomía a la opacidad no parlante de un "real" vivido como continuidad de la *sangre*; la otra contraría la transparencia del ser en el *sentido*. Una es anterior a todo lenguaje; atañe al *in-fans*, como el éxodo precede a la tradición que Freud organiza desde el principio (*Weil ich Jude war*, nos dice para explicar cómo se construyó su historia).[68] La grafía yahvista designa desde antes la imposibilidad de una "obediencia a la verdad del ser".[69]

5. La novela de la historia

Me lancé hasta las profundidades del texto freudiano siguiendo una exigencia de historiador. Freud habla una lengua que me es familiar, la que con ironía modesta atribuye a los "investigadores calificados", a los historiadores. De hecho, él la adopta, la practica con acento extranjero, como un hombre "venido de fuera". Esta diferencia entre la lengua (el lugar) y el proceso señala la entrada de la bailarina. *Desplazado* del lugar donde está de paso, ese "Moisés egipcio" desplaza todos mis problemas. Las lagunas que, a pesar de mí, pensaba poder llenar al leerlo, él no las llena, crea otras que son fundamentales en la medida en que ponen en tela de juicio *al lugar mismo que autoriza a la historiografía*, al territorio del que ella misma es el producto textual.

[68] "Porque yo era Judío..." (Alocución a los miembros del B'nai B'rith, 6 de mayo de 1926; GW. XIII, 52).
[69] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff, 1971, p. 17, a propósito de Heidegger y de la "historia occidental".

En efecto, nutrida por una filosofía que no confiesa, nuestra historiografía concibe a su vez "la relación con otro como debatiéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y constructores de tierra". Según ese *logos* de la revelación del ser. transformado en comprensión de "hechos históricos", "la posesión es la forma por excelencia, bajo la cual el Otro se convierte en el Mismo al hacerse mío".[70] Ahora bien, esas producciones "obedientes" a la lógica del lugar y del nombre, instituidas como saber por el arraigo en un suelo,[71] se someten aquí a la deformación (*Entstellung*) freudiana. El trabajo de la diferencia cambia al discurso científico y didáctico de la *historia* y lo convierte en una escritura "desplazada" (en sí misma y en su relación con la "disciplina"), es decir en una *novela*, texto construido en un exterior al que han vuelto posible "las desgracias y los viajes". Pero, en Freud, esta operación no crea otro lugar; no coloca a la novela en un campo distinto del de la historia; no obedece a la ley de la de *estratificaciones* de niveles que actúan unos sobre otros en el a otro lugar, "ficticio", distinto del que ya está ocupado. Freud reintroduce al *otro en el mismo lugar*.[72] Así es el "Moisés egipcio", así es también la "novela histórica", puesto que la "ficción" (*Fiktion*) tiene el "privilegio" de poder "volver a llamar" (*hervorrufen*) a escena, como hace el público con los actores, "al sentimiento de extranjería".[73]

Ciertamente, la historiografía "conoce" la cuestión del otro. La relación del presente con el pasado es su especialidad. Pero tiene como disciplina la función de crear lugares "propios" para cada uno, clasificando al pasado en un lugar distinto del presente, o bien suponiendo la continuidad de una filiación genealógica (bajo el aspecto de la patria, de la nación, del medio, etcétera) siempre tenemos al mismo sujeto en la historia. Técnicamente, postula sin cesar unidades homogéneas (el siglo, el país, la clase, el nivel económico o social, etcétera) y no puede ceder al vértigo que traería consigo el examen crítico de esas frágiles fronteras: no quiere ni saberlo. De acuerdo con su trabajo, fundado en esas clasificaciones, la historiografía supone *la capacidad que tiene el lugar*, donde ella misma se produce, de *dar sentido*, porque las distribuciones institucionales presentes de la disciplina mantienen, en último término, a esas reparticiones del tiempo y del espacio. Desde este punto de vista, político en su esencia, el discurso histórico supone *la razón del lugar*. El discurso legítima un lugar, el de su producción, comprendiendo a los otros en una relación de filiación o de exterioridad. *Se autoriza un lugar* que permite explicar como "extranjero" al diferente, o como único al interior. Dicho

[70] *Ibid.*, p. 17.
[71] Acerca del postulado del *lugar* en la construcción de la historiografía, cfr. *supra*, cap. II y V
[72] Cfr. *Der Familienroman der Neurotiker* (1909); GW. VII, 229.
[73] *Das Unheimliche*; GW. XII, 266.

de otro modo, simplifica el problema de la autoridad "sosteniendo" que, como en la historia egipcia del modelo freudiano, el "padre" está en el lugar mismo que "guarda" su nombre (y que él mismo autoriza), o que, una vez expulsado, pasado y muerto, ya no está en el mismo lugar, y que nosotros allí dejaríamos de ser "hijos" al tomar otro nombre.

La problemática freudiana del "*quid pro quo*" y la "ficción" que es su discurso, nos. permiten sin duda *pensar* en el elemento extraño que contradice a esta simplicidad y que ya está *marcado* en toda historia verdadera, ya sea con la noción de *supervivencias* (que no deberían estar allí y que, a menudo, se destacan en un presente como un cuerpo ya extraño, pasado o "aparte"), o con la de *estratificaciones* de niveles que actúan unos sobre otros en el mismo lugar. No es posible examinar aquí el modo cómo estas cuestiones abiertas e indicadas por la historia podrían ser tratadas por una "aplicación" del psicoanálisis, como dice Freud. Por lo menos en tres puntos esenciales del *Moisés* —la religión, la historia, la ficción— quisiera, para terminar, señalar la perspectiva indicada.

El problema religioso, para Freud, no puede disociarse de su tradición, constituye su misma especificidad. "Ningún progreso está ligado al jirón de terreno de nuestra tierra maternal (*Mutterde*), escribe a Zweig, ningún descubrimiento ni invención." De un modo diferente a otras naciones, "Palestina sólo ha formado religiones, extravagancias sagradas... Nosotros salimos de ahí... y es imposible decir qué hemos sacado como herencia [...] de nuestra permanencia en ese país".[74] A la "nada" del progreso, saber capitalizado, corresponde una proliferación de la Saga: ¿Qué herencia le queda a los hijos, sino "nada", un éxodo? Porque ellos "salieron", lejos. Los hijos caminan, "escriben", atrapados entre la deuda y la protesta, si es verdad que los viajes y las escrituras son algo así como seguir "pisoteando a la tierra madre (*Mutter Erde*)" (GW. XIV, 116). Recibida por Freud como una expresión "de la relación del hijo con su padre",[75] la tradición aparece "al hijo", convertido en un "ateo natural", hijo adoptivo de otro tiempo y de otra sociedad, bajo la forma de una *inquietante familiaridad* que tiene como "espectro"[76] a Moisés —o a ese Yahvé, dios inquietante (*unheimlicher*, GW. 133) para el que sólo tiene antipatía. Esta "inquietante familiaridad" (*das Unheimliche*) me parece que es la misma herencia— lo que se dijo en la ficción bíblica y se repite de otro modo en las *Krankengeschichte* o en las "novelas" de Freud. Esta herencia fue, por lo demás, exhumada a la vez por toda la Escuela psicoanalítica. En 1919, Theodor Reik veía en Moisés, "mitad animal, mitad Dios", un asesino de Dios: "el Hijo derriba al Padre y toma su

[74] S. Freud -A. Zweig, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 75; carta del 8 de mayo de 1932.
[75] Citado por E. Jones, *La Viet et l'oeuvre...*, *op. cit.*, t. III, pp. 398-399.
[76] *Ibid.*

lugar", escribía, "pero el Padre vuelve como ley cuando Moisés se presenta como mediador".[77] En 1920, en una conferencia en Viena, las relaciones del "dios extraño" y de "nuestro propio dios" le proporcionaban los términos de una exposición acerca de "la inquietante familiaridad", lugar propio del análisis.[78]

Me pregunto si la "tradición" religiosa, casa abandonada hoy en día por una sociedad que ya no la habita y ya no está *ahí*, no debe ser considerada históricamente a partir de dos proposiciones que pueden sacarse del análisis freudiano. La primera la enunciaba ya Agatón, el héroe de la novela premonitoria de Wassermann: "Ya no soy judío y tampoco soy cristiano"[79] *ni lo uno ni lo otro* —proposición de la "impugnación", del éxodo, de la ruptura histórica. La segunda es, por el contrario: *lo uno y lo otro*, pero a la manera del *quid pro quo* o del presta-nombres —proposición de la "deuda", del "regreso" y de las extrañas "deformaciones" que traen a este rechazado religioso bajo la figura de *ficciones*. Este fantasma "desplazado" se aparece en el nuevo domicilio. Sigue siendo el que *tiene derecho* en el lugar que ocupamos *en vez de él*: problemática presente de una historia religiosa.

Precisamente en este retorno consiste el objeto de las páginas consagradas por Freud a la "verdad histórica» (*die historischer Wahrheit*, GW. 236-240). El "algo grandioso" *(etwas grossartiges*, GW. 236) que está ligado a la religión; se pone en relación con "un fragmento de verdad" (*ein Stückchen Wahrheit*, GW. 239) en una problemática del "recuerdo" (*Erinnerung*) ciertamente deformado (*entstellte*) y sin embargo justificado (*berechtigete*) (GW. 238), es decir "*desplazado*", y sin embargo "en su lugar legítimo". Es la relación de la ficción con la historia. *Ficción*, porque el hombre no tiene ni gusto (*Witterung*) ni inclinación (*Geneigtheit*) para recibir la verdad. La verdad es lo que *calla* en la práctica misma del lenguaje. La comunicación es siempre la metáfora de lo que oculta. Es *Verdad*, sin embargo, puesto que, teniendo derecho a estar en el mismo lugar, siempre queda algo "infantil" (*infantil*, GW. 236): documento *in-fans*, excluido y constructor del lenguaje comunicado (la tradición), "núcleo de la verdad histórica" (*Kern von historischen Wahrheit*, GW. 112), *marca inscrita e ilegible*, impresa. Esta verdad aparece en Freud bajo el aspecto de la circuncisión (*Zeugnis*), inscripción que se transcribe verbalmente en la paradoja del "Moisés egipcio", o del *Aufdruck*, "impresión" de extrañeza, *Gefühl* (sentimiento *táctil* de quien ha sido *alcanzado*) ligado al *Zweifel*, "huella" del reparto. Rupturas inscritas, "impresiones" mudas: ley grabada que tiene que callarse.[80] Que el excluido produzca la ficción que lo narra en una "manera de hablar" cómica o trágica, ésta es la "verdad" de la Historia.

Esta verdad contradice radicalmente al poder que los discursos didácticos de la historiografía se atribuyen de ocupar el lugar de la verdad. Ellos sólo nos dan figuras, lo "verosímil", la "apariencia". Más exactamente, la historiografía (*Geschichtsschreibung*) "se ha colocado en el lugar de la tradición (*an die Stelle der Tradition getreten*)" (GW. 175): historia *caníbal*. Esta historia as-simila las tradiciones para hablar en vez de ellas, con la autoridad de un lugar (*de progreso*) que autoriza a saber mejor que ellas lo que ellas mismas dicen. Pero esto es suponer que *dicen* lo que *saben*. También es suponer que lo que ellas saben no "regresa" al discurso que se mantiene alejado, a distancia, y se contenta con citarlas (en justicia). De hecho, la historiografía no es ni más ni menos verdadera que las tradiciones. No es verdad que se equivoque (que cometa *error*), como si se tratara de revelar mejor lo que estaría "bajo" las apariencias. Freud es ajeno a la problemática de la "revelación" o de la concepción griega ("egipcia") de la verdad; que supone la correspondencia de un *Wesen* y de un *Name*. "Suprime", como Nietzsche, este "mundo de apariencias" creado por la ruptura platónica entre la apariencia y la realidad, entre la opinión y la ciencia.[81] Hay engaño porque esos discursos se equivocan *ellos mismos*, al no confesar la deuda fundamental que, en la distancia, conservan con aquello que, *callado*, permanecía en las tradiciones (y queda en ellas) *sabido*. El punto de divergencia, a partir del cual la historia se construye, no puede negarse sin que se caiga en la doctrina y la "leyenda genealógica"; pero esta separación, éxodo del "hijo" y medio con el que obtiene la victoria en el lugar del "padre", tampoco puede impedir el regreso (bajo otro nombre) del rechazado —"inquietante familiaridad"— *en el lugar mismo* de una razón y una producción científicas. Hay muchas señales de ello. Así pues, para tomar una de las más evidentes, al permanecer como relato, la historiografía conserva ese "algo grandioso", característico de la religión. En efecto, el relato es la totalización imposible. Se encarga de la relación de lo "científico" con su rechazado. Una "razón" (una coherencia, el establecimiento de un campo) no deja de

[77] Theodor Reik, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*. Denoël, 1974, pp. 327-387: "El *Moisés* de Miguel Ángel y las escenas del Sinaí". En su *Prólogo*, Jacques Hassoun reconoce en Reik, un "eco en su propio discurso suscitado por ese ambiente familiar (*op. cit.*, p. 14).
[78] Theodor Reik, "El dios extraño y nuestro propio dios", Abstract of the proceeding of the 6th International Psycho-Analytical Congress, en *International Journal of Psycho-Analysis*, Londres, t. I, 1920, p. 350.
[79] Jakob Wassermann, *Les Juifs de Zirndorf*, Pierre Jean Oswald, 1973, p. 227

[80] Acerca de la relación de la "huella" con la "grafía", cfr. M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, pp. 177-180, a propósito de otro "mito" moderno que es *Robinson Crusoe*.
[81] Federico Nietzsche, *Crépuscule des idoles. La raison dans la philosophie*, Mercure de France, p. 103. Cfr. Philippe Lacoue - Labarthe, "La fábula (literatura y filosofía)", en *Poétique*, núm. 1, 1970, pp. 51-63.

estar *unida* al *desecho* que ella misma crea al constituirse. *Uno y otro* —el ocupante y el que regresa— actúan en *el mismo texto*: la teoría *presente* se encuentra con todo lo inasimilable que viene del *pasado* bajo la forma de una exterioridad colocada en *un* texto. Y éste tiene que ser un relato —una "historia" que se cuenta. Este efecto novelesco nos indica la relación de dos opositores en la misma posición, de un modo que es todavía el de la yuxtaposición (*neben*), pero que ya comienza a ser el de la crono-logización (*nach*). Es el equivalente historiográfico del Moisés egipcio: la ciencia ficción es la ley de la historia.

La novela de Freud es la *teoría* de la ciencia-ficción. Freud pasa del mito a la novela gracias al interés que le despierta "el hombre Moisés": *Der Mann Moses*, dice en el titulo. Del mito, del que conserva la fuerza, a la novela, hubo tránsito a partir del momento en que el sujeto ya no podía ser pensado como *mundo* y tenía que pensarse como *individuo*, y, como lo demuestra Georges Demézil a propósito de la saga de Hadingus, en el momento en que se pasó de lo social a lo psicológico. [82] La novela es la psicologización del mito, una interiorización del conflicto de los dioses. Más que "de una extenuación del mito",[83] nace de su fragmentación y de su miniaturización. Pero repite en el espacio individual la escena "primitiva" creada por una situación irreversible de la historia. En Freud, como en Defoe o Kafka, junto con la figura psicológica que ocupa su lugar, el mito regresa con algo diferente (la muerte, pero hay que hablar discretamente de lo que no sabemos), con la inscripción ilegible ("extrañeza familiar") de la duda (*Zweifel*) y de la impresión (*Aufdruck*) fragmento de verdad "imposible de analizar".[84]

Yo también dudo de haber comprendido ese "saber". Por lo tanto, he dejado, marcadas en el espacio de un "estudio" que "ocupa el lugar" del de Freud pero que no podría repetirlo, las huellas extranjeras (alemanas) de los pasos de la bailarina. Pero en el lugar que ocupo, su inquietante familiaridad me recuerda la palabra de otro, Jean Cavaillès, que consideraba al progreso de la ciencia "como una revisión perpetua de los contenidos, profundizando en unos y tachando otros".[85]

[82] Georges Dumézil, *Du mythe au roman*, PUF, 1970, pp. 122-123.
[83] Claude Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table*, Plon, 1968, p. 106.
[84] Hélène Cixous, "La ficción y sus fantasmas. Una lectura del *Unheimliche* de Freud", en *Poétique*, núm. 10,1972, p. 216.
[85] Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, 2a. ed., 1960, p. 78.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de enero de 2006 en los talleres de Graffo II S.A. de C.V.
La edición consta de 2000 ejemplares más sobrantes para reposición.